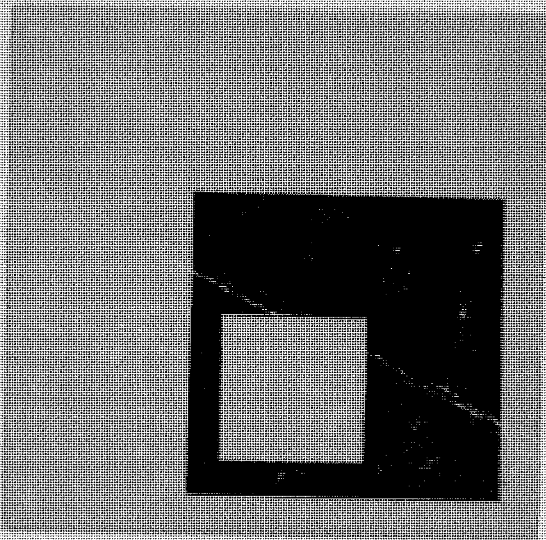
تاريخ الفلسفة

اميل برهييه

القرن التاسع عشر



القرن
التاسع عشر

اميل برهييه

تاريخ الفلسفة

الجزء السادس

القرن التاسع عشر

١٨٠٠ - ١٨٥٠

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR
EMILE BRÉHIER
TOME DEUXIÈME

LES TEMPS MODERNES

6

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

Presses Universitaires de France
ÉDITION REVUE ET MISE À JOUR
PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC
PARIS 1981

الفصل الأول
سمات عامـــة

نستطيع أن نميز ، منذ عام ١٨٠٠ وإلى يومنا هذا ، ثلاث مراحل كبرى ، لكل مرحلة منها حدودها البارزة : فمن عام ١٨٠٠ الى عام ١٨٥٠ شهدت الفلسفة ازدهاراً خارقاً للمألوف في المذاهب الرحبية الشاملة والبناءة ، الطامحة الى هتك الحجب عن سر الطبيعة والتاريخ ، والى تعريف الانسان بقانون مصيره ، الفردي والاجتماعي ؛ فالمذهبان الكاثوليكيان اللذان بناهما كل من ميستر وبونالد رداً على القرن الثامن عشر ، وعلم النفس الذي شاده مين دي بيران وخلص منه الى نظرات دينية ، والمذاهب الميتافيزيقية الألمانية الكبرى اللاحقة على كانط ، أي مذاهب فخته وشلينغ وهيغل التي لا يعدو مذهب فكتور كوزان الروحي أن يكون محاكاة لها ، والمذاهب الاجتماعية للسانسيمونيين وكونت وفورييه ، يجمع بينها كلها هذا القاسم المشترك : اتصافها بطابع البشارة النبوية أو الوحيية . أما من عام ١٨٥٠ الى عام ١٨٩٠ على وجه التقريب ، فقد دبت على العكس حركة إحياء وتجديد في الروح النقدي والتحليلي ، ترجمت عن نفسها في العودة الى إحاطة فكر كانط أو كوندياك بضروب الحفاوة ؛ فإذا بالفيلولوجيا الخالصة تطرد فلسفة التاريخ ؛ والنقد يحل محل الميتافيزيقا ؛ والفيزياء والكيمياء تنحّيان

فلسفة الطبيعة ؛ والسياسة العملية ، الاقتصادية والاجتماعية ، تنوب مناب النزعة النبوية ؛ إنه عصر رينان وماكس مولر ، وتين ورنوفييه ، وكورنو والكانطيين الجدد ، والاشتراكية الماركسية ؛ ومذاهب العصر الأثيرة هي الداروينية وتطورية سبنسر التي يعيد طابعها الآلي الى الأذهان أفكار القرن الثامن عشر . أما في عام ١٨٩٠ ، أخيراً ، فقد بدأت حقبة جديدة ؛ وبصفة عامة لاح يومئذ أن واقع القيم الروحية يناقض النتائج الفلسفية التي كان عُقد الرجاء على إمكان استخلاصها من العلوم ؛ وأماط تحليل شروط المعرفة العلمية (نقد العلوم) اللثام عن الأهمية المحدودة لتلك النتائج ؛ وتركز البحث على الوسائل القمينة بالنفاذ إلى تلك الوقائع الروحية التي كانت الحقبة السابقة اعتبرتها وهمية أو عصية المنال ؛ على أن ذلك لم يصطبغ بصبغة الوثوق الذي وسم بميسمه الأجيال الرومانسية وترجم عن نفسه في نظريات رحيبة ، بل اتصف على العكس بصفة القلق الذي تمخض عن حركات فكرية بالغة التنوع ، إن لم نقل شديدة التضاد .

إن ما تغير في مستهل القرن التاسع عشر هو المنظور الذي بات الانسان يتبدى منه في نظر نفسه : فأشد ما أعلن هيغل نفوره منه في **فلسفة التاريخ** هو التمييز الذي كان أجراه روسو بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية ، كما لو أنه كان في الإمكان وضع اليد على ماهية مباشرة ومطلقة للانسان ، إليها تنضاف ، فيما بعد ، الأعراف والاخلاق ؛ فليس من سبيل إلى تعريف الانسان إلا مشحوناً بالتاريخ ، وليس من منفذ إلى الانسانية بالتجريد الذي ينزع عنها كل مكتسباتها ؛ إنما المنفذ الوحيد إليها، على العكس من ذلك ، هو قانون هذا الاكتساب عينه الذي جعلها تصير شيئاً فشيئاً ما صارت اليه . والسمة التالية من سمات الفكر الهيغلي كانت عامة في ذلك العصر: فكل معرفة متوسَّطة؛وهي لا تحدث إلا إذا عكست الصيرورة التي أنتجتها ومثل هذه النظرة تضع من جديد جميع المسائل الفلسفية؛

فدراسة الأنا لن تكون في نظر مين دي بيران معاينة لوجود متحقق،بل استرجاعاً للفعل الذي به يصنع الأنا نفسه ؛ وبصفة أعم ، لن يُدرس الانسان ولا الطبيعة بمعزل عن صيرورتهما ؛ فما هما بواقعيين وجوهريين إلا بفضل سلسلة الأحوال التي مرا بها .

من الواضح للعيان ، عندما ننظر الى الأشياء في جملتها ، أن ثمرة تراجعاً في حب التحليل وقوته اللذين وسما بميسمهما القرن الثامن عشر ؛ فمنذ أواخر القرن الثامن عشر نلحظ لدى روسو ولدى كثير من الإشراقيين ذلك التعب في العقل الذي يفكك ويحلل ؛ وقد استنجدوا بوسائل في البحث والتقصّي تتخطاه ، من قبيل الإيمان ، والغريزة ، والوجدان ، والعاطفة ، والحدس العقلي ، والحدس بالصيرورة التاريخية . وحتى نفهم الوحدة الواقعية لتلك الحركة الواسعة ، التي غالباً ما يجهل ممثلوها بعضهم بعضاً ، ينبغي أن نلح إلحاحاً خاصاً على الترابط بين تجديد **الفلسفة الدينية** وبين **البُعد الميتافيزيقي الذي عُزي الى التاريخ**: وقد سنحت لي الفرصة من قبل لألاحظ أن العقيدة المسيحية تنطوي على رؤية تاريخية في جوهرها للكون ، بمعنى أنها تعلّم في مسار الزمن نقاطاً فاصلة تغيِّر جذرياً اتجاه المصير البشري ، من خلق وسقوط وافتداء وبعث ؛ وقد نُسجت حول هذه العقائد منذ وقت مبكر رؤى حول نهاية العالم ونبوءات بصدد ملكوت الغايات ؛ وبها ارتبطت هرطقات كثيرة ، ذات صبغة اجتماعية ، في القرون الوسطى وعصر النهضة حول ملكوت الروح : إنه لتاريخ عميق ، داخلي ، يُعرف فقط بالوحي والإيمان ، ومجاوز للوسائل البشرية في التحكم والرقابة . إن هذا الضرب من الرؤية التاريخية للطبيعة البشرية قابل بطبيعة الحال لأن يُفهم على وجهين : فمن ناحية أولى يمكن أن نرى منه أن العلة الغامضة للمصير الفردي والاجتماعي للانسان تكمن في صيرورة تاريخية تجاوز فهمه ؛ وتلك هي وجهة نظر ميستر والسلفيين الذين ارتدوا من **المحاولة**

في الأخلاق[1] الى الخطاب في التاريخ الكلي[2] ؛ ونستطيع،من الناحية الثانية ، تشديد النبر على التحولات العميقة التي خضع لها الانسان وعلى وعود المستقبل التي أجزلت لنا ؛ وهو ما يصلح بدوره ليكون إطاراً أو ركيزة لتاريخ ولتنبؤات ستلبس نفسها لباساً إيجابياً وستلتحق ، وإن بنبرة رسولية جديدة أيما جدة، بركب الدعاوى العقلانية للقرن الثامن عشر حول التقدم ، على الرغم من تميزها عنها في الواقع تميزاً جوهرياً بالنظر إلى أنها جميعها تسلِّم ، كما في رؤى نهاية العالم ، بحالة نهائية تكون بمثابة مستقر للبشرية . ويطالعنا هذا الوجه الثاني للعقيدة المسيحية بسلسلة كاملة من الفروق والتلاوين ، بدءاً بالمذاهب التي تجهر بانتمائها بأوثق العرى اليها ، من قبيل مذاهب بالانش أو شلينغ أو هيغل ، وانتهاء بالمذاهب التي تتقصد التنائي عنها وإن احتفظت منها بإلهامها العام وبفكرتها عن صـيرورة فعلية ، من قبيل مذاهب سان ـ سيمون أو فورييه أو أوغست كونت .

هكذا يكون اتجاه التاريخ والتطور ، الذي غيَّر وقلب المسائل الفلسفية كافة ، قد ارتبط في ذلك العصر بإيمان بمحرِّك غامض للتاريخ ، محرِّك مجاوز للنظر العقلي البشري ، من قبيل قوانين التعاوض عند ميستر ، أو الروح الذي يتحقق لدى هيغل ، أو إنسانية كونت . وحتى المؤرخون ، من أمثال ميشليه[3] أو إ. كينه[4] ، اعتبروا

---

(١) محاولة في الاخلاق وروح الامم وفي وقائع التاريخ الرئيسية مُنذ عهـد شارلمان والى عهد لويس الثالث عشر : مؤلَّف في التاريخ وضعه فولتير سنة ١٧٥٦ . «م».

(٢) خطاب في التاريخ الكلي : مؤلَّف في التاريخ العام وضعه بوسويه سنة ١٦٨١. «م».

(٣) جول ميشليه : مؤرخ فرنسي (١٧٩٨ ـ ١٨٧٤) ، ليبرالي ، اقيل سنة ١٨٥١ من التدريس بسبب معارضته حكومة نابوليون الثالث . من تآليفه : تاريخ فرنسا ، و تاريخ الثورة الفرنسية . وله أيضاً مؤلفات ادبية : المرأة ، البحـر ، وتتميز بغنائيتها. «م».

(٤) إدغار كينه: فيلسوف ومؤرخ فرنسي (١٨٠٣ ـ ١٨٧٥) ، ليبرالي ، وذو نزعة مثالية وإلحادية في الفلسفة . من أشهر تآليفه : عبقرية الاديان (١٨٤٢)، و ثورات إيطاليا (١٨٥٢). «م».

أن مهمتهم هي الوصول الى تلك القوى الغامضة والشموس ؛ وإلى تلك الحقبة على وجه التعيين يعود زمنياً حس القومية أو العِرْق باعتبارهما قوتين محركتين للأحداث ، قوتين يلقاهما كل فرد في ذاته بوصفهما مقوِّم ماهيته الخاصة . إن التاريخ يصير إيماناً أكثر منه علماً ، مصدراً للطاقة أكثر منه مثاراً لحب الاستطلاع ؛ أفلم يسارع هيغل أوكونت مثلاً الى تنحية جميع الأحداث التي لا تندرج في خط التطور كما كانا يتصورانه ، ومنها مثلاً حقبة ما قبل التاريخ وأمبراطوريات الشرق الأقصى ، باعتبارهـا أحداثاً لا تنتمي الى التاريخ ؟.

إن المذاهب التي تبغي تعقل القوى التاريخية ، من قبيل « روح الشعب » والأمة والعرق والانسانية ، تناظرها فلسفة في الطبيعة ترى في الطبيعة والقوى الطبيعية ماهية ثابتة دائمة ؛ وهنا أيضاً يُعارض التشتت بالوحدة ، والآلية والذرية بالدينامية ، علماً بأن هذه الدينامية من نوع خاص ومباينة جداً لما يُعرف بهذا الاسم لدى لايبنتز ، أو لدى نيوتن ، اللذين كانت القوى تخضع عندهما للحساب ؛ فهي عبارة عن خزان هائل تغرف موجودات الطبيعة من معينه ما تغذي به شبابها الأزلي ، واسمه نفس الكون أو إرادة الحياة ، وهو على أية حال كيان من طبيعة بيولوجية يجعل من الدينامية مذهباً حيوياً بملء معنى الكلمة ، مجانساً للمذهب الحيوي في عصر النهضة .

الريبة حيال التراكيب المتبصرة للعقل البشري ، والثقة بماهيات غامضة تجاوزه : تانك هما السمتان الغالبتان على العصر . ثقة تواكبها على كل حال شكوك ويصاحبها شعور ، صادق بقدر أو بآخر في إيلامه ، بالتضاد بين العجز البشري وبين سمو ما البلوغ إليه واجب . فهناك ، في قبالة المتحمسين ورسل الإنقاذ ، أصحاب القلوب المحطمة ، « أطفال العصر » ، القانطون واليائسون ، من أمثال سينانكور وموسيه وفينيي ، ممن كان فكرهم يحاذي الفلسفة باستمرار ويمثل لها تحذيراً

متواصلاً من صعوبة مهمتها . وكان سينانكور قد سبق له أن أرجع علة سأمه المستديم الى « التعارض بين ما نتخيله وبين ما نستشعره ، بين ضعف ما هو متاح لنا في العادة وبين وساعة ما كنا عقدنا النية عليه[٥]» ؛ وداء سينانكور الحقيقي هو ضعف الإرادة ، العاجزة عن الانتماء الحازم . أفلم يعترض على حجة الرهان لبسكال بقوله : « هل كان الاعتقاد يتوقف في يوم من الأيام على الإرادة ؟ » ؛ وتوانياً منه ترك نفسه يسقط في شرك إغراء المذهبين المتقابلين . كتب يقول رداً على من لامه على ذلك : « ليس ثمة من تناقض ؛ فأنا لا أقدمهما لك إلا على سبيل الفروض ؛ ولا يكفي أن أقول إنني لا أسلِّم بهما كليهما ، بل إنني لا أسلِّم إيجابياً بأي منهما ، ولست أزعم أنني أعرف ما لا يعرفه الانسان » . وهكذا آل به الحال الى ضرب من الرواقية ، يقارب أن يكون قنوطاً ويأساً ، ويمتّ بصلة قربى ، خلا نبرته، إلى رواقية ألفريد دي فينيي .

لئن تأدت متطلبات الفكر عصرئذ الى القنوط والعزوف من جهة أولى ، فقد أفسحت في المجال من جهة ثانية أمام تطور الإشراقية والشعبذة وكل الحماسة الكاذبة : فقد شهد ذلك العصر كثرة غفيرة من باعة الترياق الاجتماعي ، ومن العباقرة المجهولين ، ومن المرتدين الذين كانوا يجاهرون بعالي عقائرهم بإيمانهم ؛ وهذه ظلال يحسن بنا ألا نسقطها من حسابنا . فبعد أوبرمان[٦] ، المخلوق الضعيف الإرادة ، جاء جوليان سوريل[٧] ، الطموح المرائي ، العامي ذو الإرادة القوية ، الذي يتوصل إلى اصطناع الاعتقاد وهو يراقب كل نأمة من نأمات سحنته .

---

(٥) احلام يقظة RÊVERIES ، الطبعة الثالثة، ص ١١٠ .

(٦) اوبرمان : بطل رواية تحمل الاسم نفسه للكاتب الفرنسي إتيين سينانكور صدرت عام ١٩٠١ . «م».

(٧) جوليان سوريل : بطل رواية ستندال الاحمر والاسود. «م».

إن كل شيء تتصل هنا حلقاته : الكبرياء الرسولية لمخترعي المذاهب ، حميا السلفيين ، قنوط الانسان العاجز عن الاعتقاد ، الضجة التي تصاحب كل إيمان جديد ، رغبة المرء في أن يكون دوماً فوق العقل أو تحته ، في منطقة النفس والحدس ؛ إن جملة هذه العواطف العنيفة المتضاربة ، المشتبه غالباً في صدقها ، هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم الرومانسية ، تلك الحركة الشاملة التي نخطىء فيما لو رأينا فيها مجرد نظرية أدبية ؛ فهي تطول جميع اتجاهات الفكر والعاطفة ، وبدونها يستحيل تفسير حركة العصر الفلسفية ، بما اتسمت به من احتدام مركّز مستغلق ، وحس بأهميتها الاجتماعية الاساسية ، وثقل في مذاهبها . واننا لنرى في الطفرة التي عرفتها الرومانسية يومئذ لا ظاهرة مَرَضية ، بل مثالاً بالغ الوضوح على قانون النوسان والترجح في تطور الفكر على نحو ما أوضحه السيد كازاميان[8] بخصوص تاريخ الأدب الانكليزي : فعندما يكون النظر العقلي والتحليل النقدي هما الملكتين الغالبتين في عصر بعينه ، يذهب إيثار العصر التالي له الى العاطفة ، والحدس المباشر ، وحب الفعل والحلم ، والطموح الى التركيب الكلي . والعاطفة والحلم والفعل هي الينابيع التي صوّر غوته بطله فاوست يغرف من معينها ليجدد شباب نفسه التي أيبسها العلم وفرط المعرفة ؛ فالفن السحري الذي يقتدر ، ببلوغه الى القوى العليا في الطبيعة ، أي الى الأمهات ، على القيام بكل التحويلات ، يحل في مخيلة الشاعر محل علم ميت لا يبارح السطح ؛ ومعلوم لنا كيف تتبدى ، في تمثيليتيه المتتابعتين[9] ، جميع ميول العصر واتجاهاته وقد جُمِّلت

---

(٨) لوي ـ فرانسوا كازاميان : ناقد ومؤرخ أدبي فرنسي (١٨٧٧ ـ ١٩٦٥) اختص بالأدب الانكليزي . من مؤلفاته : التطور السيكولوجي والادب في انكلترا ، تاريخ الأدب الانكليزي ، الرواية والأفكار في انكلترا ، الرواية الاجتماعية في انكلترا. «م».

(٩) فاوست و فاوست الثاني. «م».

وطُهِّرت من إسفافها .

هذه الميول والاتجاهات الجديدة كان لا بد أن تتمخض عن أشكال أدبية جديدة ؛ فخفة ديدرو المجنَّحة ، وأسلوب فولتير البعيد عن الزخرفة ، وطلب الوضوح والإيجاز في الكثير من المؤلفات التي وضعت برسم الجمهور العريض ، كل ذلك بدا وكأنه علامة على فكر سطحي . والمجيدون من الكتاب ، من أمثال شاتوبريان أو غوته ، ما عادوا يتحدرون ، إلا في أحوال استثنائية،من صفوف الفلاسفة ؛ وفي تلك الحقبة فقدت الفلسفة ما كانت اكتسبته ، منذ القرن السادس عشر ، وتحت التأثير الفرنسي بوجه خاص ، من نبرة الأنس ولطافة المعشر وازدراء الاختصاص الظاهري . فأخلت العفوية والمطبوعية محلهما للجهد والتكلف والترصُّن والمواضعة ؛ وحسبنا أن نقلِّب الطرف في التكلف الدائم الذي ألزم به مين دي بيران نفسه ، إذ كان يخيل إليه أن فكره سيتفلت منه باستمرار ، وفي بلاغة فكتور كوزان المتحدرة ، من جراء التعليم الجامعي الامبراطوري ، من الخطابية الثورية ، وقبل كل شيء في اللهجة النبوية ، المعقدة والمثقلة بالرموز ، التي غلبت على كتابات كل من كتب في الترياق الاجتماعي أو الإصلاح الخلقي أو فلسفة التاريخ ، ابتداء بنوفاليس وانتهاء بأوغست كونت ؛ وعلى حين خلق فولتير وديدرو وروسو ، بكتاباتهم ، جواً لأحداث ما توقعوها قط ، أعلن فلاسفتنا على العكس من ذلك بكل وثوق عن أحداث لن تقع أبداً ؛ ولم يكن لمذاهبهم المصمتة ، بالإجمال ، إلا تأثير فوري وضعيف أو قليل الامتداد . آية ذلك أن فكرة قدر تاريخي ، فكرة قانون محايث يستخف بالمقاومات ، قد نابت في كل مكان مناب الإيمان بالمبادأة العاقلة والمتبصرة للإرادات الانسانية ؛ هذا القانون القدري خيل الى كل من بونالد أو ميستر ، أوغست كونت أو سان ـ سيمون أو فورييه ، على التوالي ، أنه اكتشفه ؛ ومن ثم لم يبق عليهم إلا الإعلان عن اكتشافهم

هذا : من هنا كانوا في غالب الأحيان ، وخلافاً لفلاسفة القرن الثامن عشر ، نظريين وتأمليين أكثر منهم رجال فعل وأهل عمل ، ومفكرين متوحدين أكثر منهم كتاباً انتقاديين أو صحافيين تشغلهم القضايا العامة .

الفصل الثاني
الحركة السلفية

(١)
سمات عامة

إن التجربة الثورية ، التي خلبت لب كانط الشيخ بما ضربته من مثل على شعب كبير يختار بنفسه دستوره ، بدت في مطلع القرن التاسع عشر عملاً نقدياً وهداماً خالصاً ، يعجز عن خلق أي شيء ؛ فجوهر الثورة كان في نظر كانط الجمعية التأسيسية ، الشعب الذي يبتدع لنفسه بحرية قوانينه ؛ أما في نظر أوغست كونت،فقد تجسدت الثورة ، لا في الجمعية التأسيسية وما بذلته من مجهود لا طائل فيه لتكييف الدستور الانكليزي مع حاجات فرنسا التي ما كان له أن يلبيها ،وانما في الجمعية الوطنية LA CONVENTION ، لا حتى تلك التي قادها روبسبيير وشرعت باتخاذ تدابير باطلة برسم إحياء ديني ،وانما تلك التي تزعمها دانتون وآلت الى دكتاتورية عملت ، وهي على أتم وعي بدورها المؤقت ، على تهديم كل أثر من آثار الماضي السياسي . إن هذه الفكرة عن الطابع السلبي المحض للثورة ، المطابقة أصلاً لكل جوانب النفي في فلسفة القرن الثامن عشر ، هي المسلّمة المشتركة لجميع الفلسفات تقريباً وصولاً الى عام ١٨٤٨ : فجميعها جعلت رسالتها البحث عن مبدأ إيجابي ، بنّاء ، قادر

على إرساء أسس مجتمع متين . وفي نظر جميع تلك الفلسفات أيضاً كان يتعين ، بحكم شروط المسألة بالذات ، أن يتمثل ذلك المبدأ في واقع مستقل عن الاعتساف الانساني والإرادة المتبصرة ؛ فليس المطلوب إذن خلقه واستيلاده،بل استكشافه وإعلانه.وجميع الأخطاء التي عزيت الى فكر القرن الثامن عشر والى الثورة إنما نبعت من مصدر واحد ، من ذلك الاعتقاد الخاطىء بأن المبادىء العقلية والسياسية على حد سواء ، هي من تأسيس إنساني ويمكن أن تُبنى بدءاً من واقعة أولية من قبيل الإحساس أو الحاجات : فهذه المبادىء تستعصي ، على العكس ، على التحليل وتجاوز القدرة البائسة للعقل البشري .

(٢)
جوزيف دي ميستر

إن ألد عدو للثورة الفرنسية هو جوزيف دي ميستر (١٧٥٣ ـ ١٨٢١) الذي شغل منصب سفير لمملكة السافوا في بطرسبورغ من عام ١٨٠٣ الى عام ١٨١٧ ؛ وجميع كتاباته تقريباً لم تنشر إلا بعد وفاته . وقد تكوّن فكر دي ميستر في وسط تلك الجماعات الإشراقية في ليون التي تقدم بنا الكلام عنها[١] ؛ وقد تأدى لديه تعاطف هذه الجماعات مع الكاثوليكية الى نظرية الحكم الإلهي في كتابه **عن البابا** DU PAPE (١٨١٠) ؛ بيد أن حماسته الأولى للمذاهب الإشراقية لم تفارقه قط ؛ وعلى حين أن الممثلين الآخرين للفكر المسيحي في فرنسا ، شاتوبريان ودي بونالد ، وقفا موقف المناوأة من الحركة

---

(١) انظر الجزء الخامس من تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٣، ص ٢١٤ ـ ٢٢٢. «م».

المـارتنية[٢] ، فقد أمكن تعريف فكر دي ميستر بأنه ترجمة للاعتقادات الخفائية الى اعتقادات مسيحية[٣] .

كتب يقول في أمسيات سان ـ بطرسبورغ LES SOIRÉES DE SAINT- PÉTERSBOURG (١٨٢١) : « آه ! ما أكثر ما كلفت العلومُ الطبيعية الانسان ! »[٤] ؛ فقد كلفته نفي ما هو خارق للطبيعة ، ومعه نفي كل الحياة الدينية التي ما هي إلا تواصل الانسان مع الدائرة العليا فوق الانسانية .

إن مبتدعي فكر القرن الثامن عشر هذا ، الذي تسبب في أذى عظيم ، هما بيكون ولوك ؛ وإليهما يوجه دي ميستر انتقاداته ، قبل أن يوجهها الى فولتير وديدرو . ورداً على نزعتهما التجريبية يعود ، صنيع دي بونالد ، الى الإشادة بالمذهب الفطري الديكارتي : لكن يحسن بنا أن ننظر بشيء من التفصيل في الكيفية التي يفهم بها هذا المذهب ويعيد العمل به .

إننا لن نعدو الحقيقة ، وإن بدا ذلك ضرباً من المفارقة ، إذا قلنا إن هذا الخصم اللدود لـ « الفلاسفة » كان يكوِّن عن العلم والكون الطبيعيين تصوراً مقتبساً من فولتير كما تشير الدلائل . ولهذا التصور قسمتان أساسيتان : ثبات الأنواع وعدم قابلية الوقائع النهائية ، من قبيل المرونة والجاذبية ، للتفسير . ودي ميستر يتبنى هاتين القسمتين ويستغلهما ببراعة . فكل نوع يحافظ على المكان أو

---

(٢) المارتنية : نسبة الى سان ـ مارتن الذي تقدم الكلام عنه في الجزء الخامس ، القرن الثامن عشر ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢. «م».

(٣) انظر فيات : المنابع الخفية للرومانسية LES SOURCES OCCULTES DU ROMANTISME ، ١٩٢٨ ، م ٢ ، ص ٩٢ ، ١٣٢ ، ١٣٨ .

(٤) الطبعة السادسة من المؤلفات المطبوعة بعد الوفاة OEUVRES POSTHUMES، م١، ص ٣١٠.

الحيِّز الذي يشغله في الكون : « إن كل موجود فاعل يمارس فعله في الدائرة المرسومة له بدون أن يمكنه أبداً الخروج منها » (**أمسيات سان ـ بطرسبورغ** ، م ١ ، ص ٢٨٦) . والنتيجة الضرورية التي تترتب على مثل هذه الحقيقة هي المذهب الفطري ، بشرط (وهذا خلط يقارفه ج . دي ميستر عن عمد إلى حد كبير) الخلط بين فطرة الأفكار وفطرة الغريزة ؛ ذلك أن دعوى ثبات الأنواع ترتبط بالغريزة التي هي بدورها ثابتة ؛ فإذا كان مفروضاً بالنوع الانساني أن يكون له ، هو الآخر ، « رتبة بالإضافة الى صنف من الموجودات » ، فلا بد أن يكون العقل ، وهو خاصيته المميزة ، موسوماً بضرب من الغريزة في الأفكار الفطرية (**أمسيات سان ـ بطرسبورغ** ، م ١ ، ص ٤٠) .

غير أن ثبات الأنواع ذاك ومعنى الأحياز المنفصلة هذا تترتب عليهما نتائج أخرى كثيرة ترتبط بتلك التي تترتب على عدم قابلية العلل للإدراك . فللحيوان حيزه ، وهو لا يفقه شيئاً من حيز الإنسان ؛ وفي الأكثر تكون الغريزة « للعقل خطأً مقارباً » . أفلا يمكن أن يكون عقلنا ، بدوره ، خطأً مقارباً لذهن أعلى يكون بالإضافة إلينا كما نحن بالإضافة الى الحيوان ؟ على هذا النحو يكون ثمة تضمن لرتبة في رتبة أخرى تبقى غامضة بالإضافة الى الرتبة السابقة عليها . غير أن فعل الرتبة الأعلى في الرتبة الأدنى ممكن ، بحيث يمكن لظاهرات بعينها من الرتبة الأدنى ـ ظاهرات لا تقبل تفسيراً بالقوانين الخاصة بها ـ أن تكون ناجمة عن ذلك الفعل؛ ويذهب الفكر هنا بدي ميستر لا الى الخوارق والمعجزات فحسب ، بل كذلك الى تلك الواقعات النهائية ، من قبيل الجاذبية والمرونة التي لا تقع علتها في متناول إدراكنا إطلاقاً ؛ وبعبارة أدق ، وطبقاً لذلك النهج القديم جداً في المنافحة عن أصول العقيدة القويمة الذي نلتقيه لدى فيلون الاسكندري ، يماثل دي ميستر تلك القوى بالفعل العجائبي ؛ وهذا

هو ، بمعنى من المعاني ، روح المذهب الظرفي كما قال به مالبرانش . « ليس ثمة من علل في المادة ، وأتقياء الناس هم وحدهم الذين يستطيعون ويريدون الخروج من هذه المادة» (**أمسيات سان ـ بطرسبورغ**، م ٢ ، ص ٢٢٨) . لكن المالبرانشية ، بشرط أن تحذف منها فكرة النظام الصارمة ، هي التي تحكم الله نفسه ؛ والمذهب يشف لنا لا عن فعل إلهي عقلي ، بل عن فعل غامض يمتنع تمام الامتناع على العقل البشري النفاذ اليه ، وهو بالإضافة إليه اعتسافي كل الاعتساف ؛ وكل فكر ميستر يكمن في النتيجة التالية : إن الصلاة قد لا تقل فاعلية ضد الصاعقة عن واقية الصواعق ؛ وبفضل تراكب العلل الثانية مع الفعل الأعلى ، لا يكون حقل الممكن محدوداً باعتبار العلل الطبيعية ؛ وذلكم هو باب يشرع على الخيال بجميع ضروبه : الحلم التنبؤي ، فعل الأعداد الغامض ، الخ . ولا تجد الإشراقية لدى ميستر سوى عقبة واحدة ، عقبة لا تكمن في العقل بل في خوف المساس، بحكم الطابع الفردي للصبوات، بمبدأ التراتب الكنسي ؛ فالإشراقية ، النافعة في الديار البروتستانتية ، يمكن أن تكون خطرة في الديار الكاثوليكية .

على هذا النحو يتضح لنا كيف أن اللاأدرية المشتقة من نيوتن ، والتي سبق لنا أن أشرنا الى طابعها الملتبس ، جعلت رد فعل ميستر العنيف ضد الفلاسفة ممكناً ؛ فلايبنتز أو مالبرانش ، بإلحاحهما على الطابع العقلي للفعل الإلهي ، كانا يجازفان بإشراع للأبواب أمام التأليه الطبيعي والمذهب الطبيعي اللذين يحلان محل شخص الله قوانين عقلية ؛ وهذه الحركة كلها هي التي ينبري ميستر لمقاومتها ؛ فعدالة الله لا ضلع لها بعدالتنا ، وعنايته لا صلة لها بالحصافة البشرية . إن عدالة الانسان مبدؤها مسؤولية المذنب ، أما عدالة الله فمبدؤها ، على العكس ، قابلية إلقاء تبعة أخطاء المذنب

على البريء ؛ والفعل النموذجي للعدالة الإلهية هو تضحية المسيح : فهنا نرى بريئاً يدفع الثمن عن البشرية المذنبة ؛ وهذا الافتداء بالدم هو المبدأ الغامض لعادة الاضاحي ، المشتركة بين ديانات كثيرة ؛ لكنه هو أيضاً ما يفسر الحروب التي لا ينقطع لها خيط ؛ وهو أخيراً ما يفك لنا السر الحقيقي للثورة الفرنسية التي لقي فيها كثرة من الضحايا الأبرياء مصرعهم لأخطاء ما هي بأخطائهم ؛ فالجلاد والجندي عمال الله . وجميع الوقائع التي كان شق على النظرية العقلانية في العدالة الإلهية أن تجد لها تفسيراً هي في حقيقتها تعبير مباشر عن عدالة غير معقولة في أنظارنا .

إن كل الفلسفة السياسية للقرن الثامن عشر من نتاج الحصافة البشرية ؛ وهي تبحث، بوساطة العقد الاجتماعي ، عن دستور عقلي للمجتمع ؛ والحال أن التجربة تظهر أن الدساتير التي يكتب لها النجاح هي تلك التي لا يكون فيها للاختيار والروية إلا أضأل قسط ، وتلك التي تفسح أوسع المجال ، بحسب الرؤية البشرية ، للاعتساف والمصادفة ؛ وذلك هو شأن الملكية الوراثية ؛ أما الديموقراطية ، التي هي من صنع العقل البشري ، فلا تتأدى إلا الى الفشل الذريع[٥] . والحق أن الفلاسفة ما أخذوا في الحسبان فساد بني الانسان : « إن الانسان ، العادل في عقله والفاسد في إرادته ، لا بد أن يُحكم ويساس ... وبما أن الانسان شريك ومحكوم بالضرورة ، فإن إرادته لا دخل لها في قيام هذه الحكومة أو تلك »[٦] .

---

(٥) محاولة في المبدأ المولِّد للدساتير - ESSAI SUR LE PRINCIPE GÉNÉRATEUR DES CONSTITUTIONS، ليون ١٨٢٢.

(٦) عن البابا DU PAPE ، ١٨٢٩ ، الباب الثاني ، الفصل الأول .

(٣)
لوي دي بونالد

سعى لوي دي بونالد (١٧٥٤ ـ ١٨٤٠) ، وكان عيناً في عهد عودة الملكية ، الى مذهبة السلفية . ولكي يهاجم الروح الثوري ، ابتنى أولاً تصوراً متلاحماً عنه : كشف النقاب عن المنطق الداخلي للهرطقة قبل أن يدينها ؛ سعى الى إماطة اللثام عن الرابطة بين مبدأ السيادة الشعبية والدعاوى الأثيرة لفلسفة القرن الثامن عشر : الإلحاد ، أزلية المادة ، التجريبية ، نظرية اللغة باعتبارها اختراعاً اعتسافياً ، ونفي الفكرة العامة : فهناك ، في رأيه ، حزمة مذهبية متماسكة ، ولا يمكن أن يسحب إثبات من إثباتاتها بدون أن تسقط كالعيدان المتفرقة سائر إثباتاتها .

إن هذا الضرب من الكتلة الثورية ، الذي كان لفكرته تأثير كبير في فكر القرن التاسع عشر ، كان فيما يبدو اختراعاً اخترعه دي بونالد . إنه يقول لنا : إن عقيدة السيادة الشعبية تتضمن الإلحاد ؛ إذ أن الإلحاد يضع السلطان الأعظم على البشر في البشر أنفسهم الذين يتعين عليـه أن يكبحهم و « يشاء أن يتولد السد من السيل » . وفكرة السيادة الشعبية وفكرة أزلية المادة تنبعان كلتاهما أصلاً من مصدر واحد : غلبة الخيال على العقل ، وعدم أهلية البشر الذين لا يتخيلون شيئاً آخر في الكون سوى صور بحار وبراكين وكواكب ونار ، وفي المجتمع سوى صور مجالس وهيئات تمثيلية وخطباء « ضعاف العقول لا يستطيعون أن يتعقلوا سوى صور ، وقد يمتنعون عن كل تعقل وتفكير فيما إذا أعوزتهم تلك التمثلات الداخلية » . وهؤلاء أنفسهم يريدون أن تكون اللغة مجرد علامة من علامات الفكر ، وأن تكون قيمة هذه العلامة ، المخترعة اعتسافياً ، منوطة بمواضعة : آية ذلك أن القول بأن الانسان مخترع اللغة يعدل القول بأنه « صانع فكره ،

وصانع قانونه ، وصانع المجتمع ، وصانع كل شيء ، وفي مقدوره أن يهدم كل شيء » .

إن ذلك الكل الفلسفي يرتبط ، في نظر دي بونالد ، بالهرطقة البروتستانتية . فالقول مع لوثر بأن « عقل البشر لا يحتاج إلى سلطة منظورة لضبط أمر اعتقاده الديني»، يعدل القول مع جـوريو بأن « سلطة البشر لا تحتاج إلى أن تكون على حق للمصادقة على صحة أفعالهم السياسية».والأس المباطن لما قد تصح تسميته بالهرطقة الثورية هو الفساد الخلقي الذي يفسر هذه الهرطقة . ففكرة سيادة الشعب كان لا بد أن تتولد « في عصر الصرافة ، وفي أذهان استاقها الطمع كلها نحو مضاربات تجارية جشعة . وبضرب من التلاعب بالألفاظ شُبِّه المجتمع السياسي ، وهو مجتمع ضروري ، بشركة تجارية[7] لا تعدو أن تكون تقارناً احتمالياً وإرادياً » .

تلكم هي الهرطقة وقد بُنيت حسب الأصول : ففي القاعدة النهم الى الملذات، وفي القمة الكبرياء التي تعلن أن الطبيعة والانسان مستقلان عن الله : الهرطقة التي أظهرت ما هي قادرة عليه ، لأنها تفسر الثورة الفرنسية ، والتي يمكن الحكم عليها من ثمارها ؛ فـ « الدوران حول العالم الاجتماعي قد تم »[8] ، إذ ها هم الناس يعودون ، بعد تجربة السيادة الشعبية (دي بونالـد . يكتب في عام ١٨٠٢)[9] ، إلى السلطة والدين . وهذه المحنة علّمت البشر « أنهم لو تُركوا لأنفسهم لما ارتضعوا، قط أن يضعوا أنفسهم في وضع

---

(٧) حتى ندرك سر هذا التلاعب اللفظي المزعوم ينبغي أن نعرف أن « المجتمع » و « الشركة » يشار إليهما بالفرنسية بكلمة واحدة هي .LA SOCIÉTÉ . «م».

(٨) التشريع الابتدائي LÉGISLATION PRIMITIVE (١٨٠٢)، طبعة ١٨٢٩، م٢ ، ص ١٢٨ .

(٩) هو العام الذي أعلن فيه نابليون نفسه ، بعد سقوط الجمهورية الثورية ، قنصلاً مدى الحياة . «م».

يتطلب التضحية بأهوائهم الشخصية »(١٠) ؛ فالعقد الاجتماعي ، كما فهمه روسو ، استحالة خلقية ، والأهواء الهدامة لا يمكن إصلاحها إلا بسلطة اجتماعية تأتي الأفراد من خارجهم ومن فوقهم . ومن دروس تلك المحنة أيضاً أن السيادة الشعبية تتأدى الى الطاعة السلبية (**التشريع الابتدائي** ، م ٢، ص ١١٠) ؛ فالمدرسة عينها التي تنادي ، باسم الشعب ، بمقاومة السلطة الاجتماعية ، تتطلب الطاعة المطلقة لما تعتبره سلطة عليا ؛ وديكتاتورية روبسبيير إنما هي مشتقة من مبدأ البروتستانتي جوريو : فالشعب هو السلطة الوحيدة التي لا تحتاج إلى أن تكون على حق للمصادقة على صحة أفعالها السياسية ؛ وهذا ما كان بوسويه أجاب عنه من قبل بأن الله نفسه بحاجة الى أن يكون على حق ! وما من ديموقراطية قُيِّض لها قط أن تعرف الاستقرار ؛ والنظام الانتخابي هو الذي أورد بولونيا موارد التهلكة ؛ أمـا سويسرا وهولندا فقد كان لحكومتيهما الشعبيتين « في فرنسا وألمانيا السلطة التي تصونهما ، وسقوط حكومتي هذين البلدين تأدى الى انحلالهما » (**محاولة تحليلية** ... ، ص ٢١٣).

إن فلسفة دي بونالد الاجتماعية (ولها تتبع فلسفته برمتها) عبارة عن تأمل نقدي في تلك التجربة ؛ وهي تتابع بمعنى ما فلسفة القرن السابق ؛ فروسو ، إذ عيَّن قبلياً خصائص السيادة (اللاانقسامية ، الوحدة ، الثبات) ، اعتقد أنه أقام البرهان على اجتماعها في الشعب منظوراً اليه كجسم ؛ ودي بونالد يسلم بجميع تلك الخصائص؛ ولكن ليبرهن على أنه يمتنع أن يكون كمونها في الشعب؛ لكن ضرورة وجود سائد هي مسلمة مشتركة بينه وبين روسو ، وما

---

(١٠) **محاولة تحليلية في القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي** ESSAI ANALYTIQUE SUR LES LOIS NATURELLES DE L'ORDRE SOCIAL ، الطبعة الرابعة ، ١٨٤٠ ، ص ٦٢ .

سمي بـواقعية دي بـونالد الاجتمـاعيـة لا يعـدو أن يكـون مـا يلي : طلب مبـدأ للمجتمـع يـوجـد خـارج الأفـراد ويبقى من بـعـدهم . والسؤال الذي يطرح نفسه عليه كما على روسو من قبل : أين تكمن السيادة ؟ ومحل الشعب يحل الله : « القانون هو إرادة الله في نظر بعضهم ، وإرادة البشر في نظر بعضهم الآخر » (**محاولة تحليلية** ، من ١١٥) . ومقام الديموقراطية تقوم الثيوقراطية ، لأن « للثيوس » بالفعل الخصائص التي يبدو أنها « للديموس »[١١] : إرادة دائمة وعاقلة وثابتة .

تكمن فلسفة دي بونالد ، بصفة عامة ، في فهم كل قوة من القوى المباطنة التي كان يسلّم بها عموماً القرن الماضي على أنها مفارقة : كتب يقول : « إن الفلسفة الحديثة تخلط في الانسان بين الروح والأعضاء ، وفي المجتمع بين السائد والرعايا ، وفي الكون بين الله نفسه والطبيعة ؛ وهي تقوض كل نظام عام وجزئي ، إذ تجرد الانسان من كل سلطان فعلي له على ذاته ، وتجرد قادة الدول من كل سلطان فعلي لهم على الشعوب ، وتجرد الله نفسه من كل سلطان فعلي له على الكون » (**التشريع الابتدائي** ، م ٢ ، ص ٣٥) ؛ وهكذا فإن العقل المردود الى علامات اللغة المتواضع عليها ، والسيادة المعزوة الى الشعب ، والموجودية النهائية الموضوعة في المادة ، هي العقائد الثلاث التي يعارضها دي بونالد بعقل أعلى من اللغة ، وبسـائد فوق الشعب ، وبإله فاطر للطبيعة . ويضع مذهبه الأفكار العقلية فوق الفكر ، والسائد فوق الشعب ، بقدر ما تضع المسيحية الله فوق الكون .

لكن بما أن الله خلق الطبيعة بوساطة **كلمته** ، فإن مجاوزة الأفكار تتطلب وسيطاً يجلوها للذهن ؛ كذلك فإن مجاوزة السائد الذي

---

(١١) « الثيوس » ، الداخلة في تركيب كلمة « ثيوقراطية » تعني باليونانية الإله ، و « ديموس » ، الداخلة في تركيب كلمة « ديموقراطية » ،تعني الشعب. «م».

هو الله تفترض بينه وبين الشعب ترجماناً ، هو السلطة السياسية التي تستمد من الله سلطانها ، تماماً مثلما أن اللغة لا يمكن أن تستمد قوتها التعبيرية إلا من خالق إلهي . وعلى هذا فإن نظرية في الوسطاء ، والمسيحية هي أعلى أشكالها ، تعاود ظهورها حالما تُحَلُّ المجاوزة محل المحايثة ، وهذه النظرية هي التي تقوم مقام المبدأ والوحدة للدعويين المحوريتين في المذهب : نظرية اللغة ونظرية السلطة السياسية .

إن اللغة هي الأداة التي يكشف بها الله عن الأفكار الأزلية ويتكشف بها هو نفسه للذهن البشري ؛ فاللغة إذن من أصل إلهي . وحتى ندرك معنى هذه الدعوى الشهيرة ، ينبغي أن نتذكر أن النظرية البونالدية في العقل ترتبط ، عن طريق جرديل ، بمـالبرانش ، الفيلسوف الأثير لدى دي بونالد الذي غالباً ما يستشهد به ؛ فثمة بين الموجودات علاقات ضرورية ، علاقات رياضية وعلاقات كمالية ، تؤلف نظاماً ثابتاً ، أساسه طبيعة الله ؛ والقانون انما يعبر عن تلك العلاقات . ومن جهة أخرى ، بقي دي بونالد، في واقع الأمر ، متعلقاً بشدة بتلك الدعوى الكوندياكية القائلة إن الذهن لا يمكن أن يعرف الفكرة عن غير طريق صيغتها اللفظية ؛ وما يأخذه على كوندياك هو أنه جعل من اللفظة وحدها علامة الفكر : فالعلامة شيء اختياري ، اعتسافي ، يمكن أن يكون واحداً بالإضافة إلى أحوال ذهنية متعارضة ، وليس له بالتالي أن يوقظ الفكرة لدى الشاهد إلا بوساطة مواضعة ؛ فاللفظة ليست هي علامة الفكرة ، وإنما تعبيرها ، ولهذا توحي بفكرة واحدة لجميع الشهود ، ولا يمكنها هي نفسها أن تؤدي أكثر من فكرة واحدة . ناهيك عن ذلك ، فإن العلامة لدى كوندياك تخلق الفكرة ذاتها ، لأن كوندياك لم يسلِّم بأفكار أخرى غير الأفكار المجردة ، أي الأفكار الجمعية ، من قبيل فكرة البياض التي تعبر عن جمع الأجسام البيض، منظوراً اليها من زاوية عَرَض بعينه؛ فإذا حذفنا العلامة، تلاشى من تلقاء نفسه ذلك الجمع الذي ما كان له من وجود إلا في الذهن وبقوة العلامة ؛ وكوندياك

لم يعرف الأفكار العامة ، كفكرة النظام مثلاً ، أي الأفكار التي تعبر عن ماهية بسيطة وواحدة وتكون للجمع « كقائد الجيش للجيش » ؛ وما تحتاجه هذه الأفكار ليس علامة ، بل تعبير . إن اللغة هي للعقل كالضوء للأشياء الموضوعة في ركن معتم ، تلك الأشياء التي تبقى مجهولة منا ما لم يُسلط عليها الضوء . كتب دي بونالد يقول وهو يشير إلى الآيات الأولى من سفر التكوين : « إن الكلمة تحمل النور الى الظلمات وتنادي ، إن جاز التعبير ، كل فكرة ، وهذه تجيب ، كالنجوم في سفر أيوب ، هأنذا » (التشريع الابتدائي ، م ٣ ، ص ١٦٣) .

على هذا فإن عقلنا تابع لتقليد اجتماعي يعبر عن نفسه باللغة . ويقبل دي بونالد من المالبرانشي جرديل دعواه التي تقول إن التعليم لا يزيد على أن ينير الأفكار التي يحوزها الذهن من قبل ؛ فتلك الأفكار تبقى إذن مجهولة منه « الى أن يتلقى من المجتمع مع الموجود المشابه له ذلك التعبير الذي يحفظه التقليد أو الكلام الموروث في الأسر والذي تحفظه الكتابة غير القابلة للفناء في الأمم » (التشريع الابتدائي ، م ٣ ، ص ١٩٨) : تقليد يعود أصله إلى وحي أولي من الله ؛ فكيف يجوز القول إن اللغة اخترعت مع أن المخترع ما كان يدرك ما يريد أن يقوله ؟ من الضروري إذن أن « يتعقل الانسان كلامه قبل أن ينطق بفكره » ؛ فالذهن يمضي من الألفاظ الى الأفكار ، من الألفاظ التي يورثه إياها المجتمع الى الأفكار التي يحوزها في ذات نفسه ؛ واللغة ، المعطاة من قبل الله والمحفوظة من قبل المجتمع ، تتوسط ، كشرط للدخول الى الحياة الفكرية ، بين الانسان والأفكار .

إن مذهب دي بونالد تركيب بين مالبرانش الذي يعلّمه كلية الأفكار وضرورتها ، وبين كوندياك الذي يجعل من اللغة شرطاً لازماً لفعل العقل ؛ وهو تركيب لا يخلو من غرابة ، بالنظر إلى تناقض عناصره ؛ فالعنصر الأول يفترض معرفة مباشرة وحدسية بالفكرة يستبعدها الثاني ؛ إلا أنه تركيب مميز جداً للمذهب الذي قوامه على

الدوام إدراج كلمة إلهية بين الواقعات الأولية والفرد ، وظيفتها الضرورية هي استباق الفكر الى تلك الواقعات .

لما كانت اللغة هي الوسيط بين الأفكار والذهن ، فإن السلطة الشرعية هي الوسيط بين السائد ، وهو الله ، وبين الشعب . فالله ـ الانسان كما يقول به الدين هو كالأنموذج للسلطة السياسية ، أي وسيط بين الله والبشر : ففي كل مجتمع لا يقيم شعائر العبادة لله ـ الانسان ، يوجد اضطهاد قانوني ، وعبودية ، ووضع دوني للمرأة ، وهجر للأطفال (**محاولة تحليلية** ، ص ١٠٢) ؛ وفي كل بلد لا يتمتع بسلطة شرعية ، وعلى الأخص في الديموقراطيات ذات الأصل البروتستانتي ، تقوم الدكتاتورية والحكم المطلق لسلطة هي سيدة الأفعال التي تفرضها ولا تحتاج ، كما يقول جوريو ، الى أن تكون على حق للمصادقة على صحة أفعالها السياسية (**التشريع الابتدائي** ، ص ١١٠) .

أما السلطة الاجتماعية الشرعية فأكثر إنسانية . وينبغي أن نتذكر أن المَلَكية الفرنسية ، قبل الثورة ، كانت تعد تقليدياً (وعلى الأخص من قبل فولتير) سنداً للشعب ضد الاضطهاد أو العسف ؛ وهذا التقليد يأخذ به بتمامه دي بونالد ؛ فتثبيت السلطة في أسرة بعينها يبدو له شرط تقدم متصل لا يحول ولا يتبدل ، نظير ذاك الذي تفتقت عنه المَلَكية الفرنسية التي يضعها في قطب مقابل لـ « شذوذ ديموقراطية دانتون ومارا وضعفها » . والأسرة أصلاً هي « المجتمع الطبيعي » ، والدستور الثابت الذي لا يحول ولا يزول لهذا المجتمع الطبيعي هو أنموذج المجتمع المدني ؛ وتتألف الأسرة بصورة رئيسية من أشخاص ثلاثة ؛ أولهم الأب ، ويناظر العلة أو السلطة ؛ وثانيهم الأم ، وتناظر الوسيلة أو الوزير ؛ وثالثهم الولد ، ويناظر المعلول أو الرعية . وهذا الثالوث (وفي الله ينبغي أن نطلب أنموذجه الأول) هو الذي يتكرر في الدولة الحسنة البنيان ، حيث تكون النيابة السياسية ، المنبثقة عن الله ، وراثية في أسرة بعينها .

على هذا النحو يتابع دي بونالد ، تمشيا مع السُنة الاوغوسطينية التي عاد الإشراقيون الى الأخذ بها ، الرمزية الثالوثية عبر الحياة الاجتماعية والحياة العقلية على حد سواء . وعن طريق هذه الرمزية تجد دعاوى روسو وكوندياك المحورية منفذاً لها : السلطة الثابتة كأساس للمجتمع ، واللغة كشرط للفكر ؛ ولكن بعد تطعيمهما بمذهبه ما فوق الطبيعي الذي يجعل من اللغة ومن السلطة أداة ماهية مفارقة .

(٤)
بنجامن كونستان

بنجامن كونستان عدو ، هو الآخر ، للقرن الثامن عشر ، لأولئك الفلاسفة الذين ما كان يطيب لهم أن يدعوا شيئاً إلا وجللوه بالسخف، وأذلوه وشانوه ، والذين « ما كانوا يكتبون إلا ليشجعوا الأنانية وانحطاط الجيل الذي سيأتي من بعدهم » (**يوميات حميمة** ، ص ٨٧) . وهو يزدري أيضاً الجمهور الذي يكلل هامهم بهالة النجاح : « إن الأمة الفرنسية هي بالتأكيد أقل الأمم قابلية لاستقبال أفكار جديدة ؛ فهي تبغي أشياء مقررة ليكون في مستطاعها الأخذ بها بلا لأي وبلا فحص » (ص ٩٨) . ذلكم هو حكم رجل عرف ، مع مدام دي ستال ، عمق النفس الالمانية . وكان الموقف المخالف للدين يجرح حساسيته قبل أن يجرح عقله ؛ كتب يقول : « إن لفي المـروق شيئاً فظاً ومبتذلاً يقززني » (ص ١٠٣) . وكان احتجاج العاطفة هذا من القوة بحيث حدا به إلى الإمساك عن المضي بتأملاته في التطور التاريخي للتأليه الديني إلى منتهى غايتها ، « إذ ما كان له أن يفعل ذلك بدون أن يجعل من كتابه مباشرة كتاب زندقة » .

طلب بنجامن كونستان مع ذلك ، وبدون أي روح مذهبي ، ضرباً من التوفيق بين نتائج مباحثه وحاجات نفسه . وإنما في مؤلَّفه الذي

يحمل عنوان في **الشرك الروماني** DU POLYTHÉISME ROMAIN (الباب الثامن عشر ، الفصل الرابع) ، عرض قانوناً لتطور الدين أخذه عنه بتمامه من بعده أوغست كونت ؛ فهذا التطور يتم على مراحل ثلاث : التميمية ، والشرك ، والتأليه الديني . لكن تطور الشرك ينطوي هو نفسه على مراحل ثلاث : شرك فج لا يمت بصلة الى الحس الخلقي ، وشرك مهذب وروحي هو شرك الأســرار اليونانية ، وأخيراً شرك الفلاسفة ، وعلى سبيل المثال شرك الرواقيين الذي مهد السبيل ، بحكم تطوره بالذات ، أمام سقوط المذهب وتأديه إلى التأليه الديني : وهكذا يكون المذهب ، بطلبه لتهذيب نفسه ، قد آل به الأمر الى هدم نفسه بنفسه . ونلحظ في التأليه الديني ، الذي رأى النور في زمن لاحق ، مساراً مماثلاً ، وبنوع ما محتوماً ، نحو نقد هدام . فلا وجود البتة لتأليه ديني فج ، لأن المذهب رأى النور في ظل تهذيب الفكر اليوناني ؛ ولكن هنالك تأليهاً دينياً روحياً ، ويتمثل بالكهنوت المسيحي ؛ ثم إذ نفذت الفلسفة الى قلب التأليه الديني أحدثت فيه فعلاً مشابهاً لفعل الفلسفة اليونانية في الشرك ، كان من نتيجته أن حلت الطبيعة والقوانين الطبيعية محل الله :وذلكم هو المسار المحتوم الذي لا تستطيع جهود الكهنة أن تغير فيه شيئاً ؛ ولكن ليست هذه هي الكلمة الأخيرة للدين ؛ كتب بنجامن كونستان في **اليوميات الحميمة** يقول : « إن لي ديني ، لكن كل قوامه مشاعر وانفعالات مبهمة لا سبيل الى ترجمتها الى مذهب » (ص ١٠٣) . والحال أن القانون الذي تراءى له أنه اكتشفه ينطبق على الفكر الديني المذهبي ، لا على العاطفة . « يبدو الدين من جديد وكأنه تهدم ؛ ولكن في أثناء الصراع بالذات تتلبس العاطفة الدينية أشكالاً شتى » ، منها التأليه الديني الصوفي الذي يتطلب ضرباً من **استقلال العاطفة** : وذلكم هو عين موقف روسو وقد أدرك من الشطط منتهاه ، لأن كونستان لا يريد أن يقيم أي وزن للسند العقلي الذي كانت تحتفظ به الحقائق الدينية لدى روسو .

(٥)
لامنيه

ينتمي فيليسيته دي لامنيه ، المولود في سان ـ مالو سنة ١٧٨٢ ، الى أسرة بورجوازية بروتانية ؛ وانما في أثناء خلوته في شينه من ١٨٠٥ الى ١٨٠٨ ، في بيت أخيه جان ـ وكان هو الآخر كاهناً ـ تكونت لديه الأفكار التي سيعرضها في **محاولة في اللامبالاة في موضوع الدين** ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION (١٨١٧ ـ ١٨٢٣) ؛ وكان ملكياً وبابوياً متطرفاً عندما أسس عام ١٨٣٠ صحيفة **لافنير**[١٢] L'AVENIR لمساندة مصالح الكاثوليكيين ؛ لكنه توسع في معنى السلفية الى حد أناط معه الحقائق المسيحية لا بوحي حدث في طور محدد من التاريخ وصانته لكنيسة ، بل باعتقادات عامة للجنس البشري ؛ وعلى أثر إدانة مجمعين كنسيين له في عامي ١٨٣٢ و ١٨٣٤ افترق عن الكنيسة (**شؤون روما** AFFAIRES DE ROME ، ١٨٣٦ ـ ١٨٣٧) ؛ وصار ابتداء من تلك اللحظة ديموقراطياً (**كلمات مؤمن** PAROLES D'UN CROYANT ، ١٨٣٤) ، وانتخب نائباً في الجمعية التأسيسية عام ١٨٤٨ ، وحضرته الوفاة سنة ١٨٥٤ .

يعتبر لامنيه في **المحاولة في اللامبالاة** اللامبالاة في موضوع الدين انتحاراً خلقياً وعقلياً بكل ما في الكلمة من معنى ؛ ويجد علتها في الثقة بمعصومية العقل الفردي : فالبداية الأولى تكون مع الهرطقة التي تؤكد تلك الثقة ؛ ويليها التأليه الطبيعي الذي يؤسس على حجج عقلية وشخصية اعتقادنا في الله ؛ ويتأدى قصور هذه الحجج إلى الإلحاد ؛ وأخيراً يتمخض مشهد تناقضات العقل عن اللامبالاة : فالانسان لا

---

(١٢) اي المستقبل. «م».

يعود يؤمن بالعقل لأنه آمن به في البدء أكثر مما ينبغي .

وللتصدّي لهذا الشر بحد ذاته ، ينبغي أن نبحث في ما إذا كان العقل الفردي قادراً قط على أن يعطينا يقيناً ما ، وبصفة أعم ، أن نرى ما هي شروط اليقين ؛ ومسألة أساس اليقين هذه ، وهي مسألة فلسفية صرف ، هي التي يعالجها في الفصل الثامن من **المحاولة في اللّامبالاة** . وهو ينتقد بوجه خاص البداهة الديكارتية ، تلك البداهة التي تتبدّى للفرد الذي عزل نفسه عزلاً تاماً عن العالم وعن أقرانه ؛ أفليس الجنون اقتناعاً فردياً لا يُغلب ولكن مغلوط مع ذلك؟ وقد اعترض عليه أحد مراسليه بيقين الوجود المبرهن عليه بالكوجيتو، فردَّ عليه بنقد كان يكثر تداوله بين الكُتّاب الكاثوليكيين : « إن ديكارت لا يبرهن على شيء ؛ فقولي : **إني أفكر** ، يعدل قولي : **إني مفكر** ، وهذا معناه أنني أضع على أنه يقين ما هو مطلوب مني أن أثبته » (**أعمال غير منشورة** OEUVRES INÉDITES ، طبعة بليز ، م ١ ، ص ٤٠٣) . وإنّما ينبغي طلب اليقين في العقل المشترك ؛ « إنني أسمي هذا العقل المشترك سلطة » ؛ واليقين يتولد من التوافق الفعلي والاقتناع المشترك ؛ والبديهيات نفسها يُقر بحقيتها لأنها تؤثر على حد سواء في عقل البشر جميعاً . وتطبق **المحاولة في اللّامبالاة** على المعرفة بصفة عامة القاعدة التي تضبط بموجبها الكنيسة المعتقدات : QUOD SEMPER, QUOD UBIQUE, QUOD AB OMNIBUS TRADITUM EST[(١٣)] : « إن الإيمان الكاثوليكي والعقل البشري يستندان إلى أساس واحد ويخضعان لقاعدة واحدة ، بحيث لن يكون أمام المرء من خيار ، إلّا أن يقع في تهافت مغرِب ، بين أن يكون المرء كاثوليكياً أو يتخلّى عن كل عقل » (المصدر نفسه ، ص ٤١١) .

---

(١٣) باللاتينية في النص : كل ما هو ، في كل زمان ومكان ، وعند الجميع ، سُنّة وتقليد . «م».

تركت المحاولة في اللآمبالاة ، مرفوقة بالدفاع عن المحاولة في اللآمبالاة DÉFENSE DE L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE (١٨٢١) ، دوياً عظيماً . ودعواها ، التي دفعت بأفكار دي بونالد إلى غاية شوطها ، بعيدة جداً عن فلسفة الحس المشترك ، كما فهمها الفلاسفة ابتداءً ببوفبيه وانتهاءً بريد ؛ وكما يلاحظ لامنيه بنفسه (المصدر نفسه ، م ١ ، ص ٤١٧) ، يسند بوفييه اليقين الناجم عن القبول أو الحسّ المشترك إلى الإيمان الفردي الذي يسميه اليقين الداخلي ؛ أما عند لامنيه فالحس المشترك هو بحد ذاته معيار وليس بحاجة إلى سند.. وقد اصطدمت المحاولة في اللآمبالاة بأعداء في صفوف الغاليكانيين الذين عملوا على استصدار إدانة من المحاكم المدنية ، في عام ١٨٢٦ ، لكتابه الدين منظوراً إليه في علاقاته بالنظام السياسي والمدني LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC L'ORDRE POLITIQUE ET CIVIL ، لأنه انتقد فيه مرسوم ١٦٨٢ الشهير الذي أقرَّ الحريات الغاليكانية . لكنه أثار أيضاً هواجس أهل العقيدة القويمة بما أقامه من مماثلة بين اليقين العادي ويقين الدين . وقد أعلن كثير من الأحبار الفرنسيين عن معارضتهم لكتابه تقدم الثورة والحرب ضد الكنيسة LES PROGRÉS DE LA REVOLUTION ET DE LA GUERRE CONTRE L'ÉGLISE (١٨٢٩) ، الذي أكَّد فيه أن الكنيسة وحدها هي القادرة على أن تعلِّم ، ونفى كل استقلال للسلطة المدنية .

استتبعت ثورة ١٨٣٠ تغيراً لا في فكر لامنيه ، بل في سياسته ؛ فقد انتصرت صحيفة لافنير ، التي أسَّسها وتولَّى تحريرها مع جربيه ولاكوردير ومونتالانبير ، لضرب من نصرانية تحررية ضمَّنت برنامجها مبدأ الحرية الكاملة للعبادات : وكان من المفروض بتحرر الدولة هذا ، في نظر لامنيه ، أن يجلو للعيان بمنتهى النقاء والسطوع الروح المسيحي ، المطابق للروح الكلي : « إن الكنيسة ستعاود انبعاثها بعد

أن تعتقها أحداث خارقة للمألوف » ؛ وقضيتها ليست مباينة لقضية الحرية . وهذا المزج بين التحرر السياسي وبين الأهداف الخاصة للدين هو الذي سيجلب إدانة روما ؛ تقول الرسالة البابوية لعام ١٨٣٢ : « إن هدف المجددين إرساء أسس مؤسسة بشرية حديثة والعمل على أن تصير الكنيسة ، التي هي إلّهية ، بشرية خالصة » ؛ وقد أنكرت تلك الرسالة حرية الصحافة وكل دعوى من شأنها أن تزعزع أسس الخضوع للملوك . و**كلمات مؤمن** (١٨٣٤) ، التي نشرها لامنيه يومئذٍ ، كتبت بأسلوب تنبؤي ورؤيوي كان اتَّبعه الشاعر ميكييفتش في **الحجَّاج البولونيين** ؛ والموضوعات التي يدور عليها ذلك الكتاب المشبوب العاطفة والقاتم الرؤية هي : تآمر الملوك ضد الشعوب ، خبث طوية المالكين وجشعهم مما يحول بين البشر وبين التقاسم الأخوي لخيرات الأرض ، وأزوف ساعة المعركة الفاصلة بين الأخيار والأشرار ؛ وقد نددت الرسالة البابوية لعام ١٨٣٤ بهذه الموضوعات كلها على اعتبار أن من شأنها أن تتأدَّى إلى الفوضى .

هكذا وجد لامنيه نفسه وقد نُحيَّ إلى معسكر الشعب ، وتخلى عنه جميع أصدقائه من رجال الكنيسة . لكنه لم يصبح ديموقراطياً بالمعنى العادي للكلمة ؛ فهو لم يتوقع شيئاً من الدساتير والقوانين ، وتوقع بالمقابل كل شيء من « إيمان ديني عارم لا ريب في أنه سيرى النور ، وإن كنا لا نكاد نفطن إلى بذوره » (رساله إلى كابيه عام ١٨٣٣ ، في **أعمال غير منشورة** ، طبعة بليز ، م ٢ ، ص ١٥٥) . ولقد كانت فكرة مشاعة في ذلك العصر الفكرة التي تقول إن الدين هو البنية التحتية للمجتمع ؛ ونحن نلتقيها لدى شلينغ الذي ماهى بين الوعي الديني والوعي الاجتماعي ، وفي مجلة الكاثوليكي LE CATHOLIQUE التي أصدرها ابتداءً من ١٨٢٦ البارون إكشتاين . والشعب وحده يمكن أن يكون أداة تحرره ، لكن بشرط أن يغير أفكاره المغلوطة؛«كل مستقبل الإنسانية وقف على تصوره في المستقبل للّه»

(رسالة إلى ماتزيني عام ١٨٤١، المصدر نفسه، م ٢،ص ١٧٠ ـ ١٧٢).
وتناقض السلطة ، وهي أينما أجلنا الطرف استبدادية ، مع « الوعي الاجتماعي » (المصدر نفسه ، ص ١٧٨) ، وهو في كل مكان ديموقراطي ، لا مناص من أن يتأدّى إلى ثورة . لكن لامنيه لبث مقيماً على عدائه للشيوعية التي ما رأى فيها غير مادية خسيسة لن يكون لها من عاقبة غير القضاء على الشعب بالأشغال الشاقة .

في رسم فلسفة ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE (١٨٤١ ـ ١٨٤٦) عرض لامنيه ذلك التصور عن الله الذي يفترض فيه أن يكون ضابط الإصلاح الاجتماعي ؛ وكان بدأ منذ عام ١٨٢٧ بكتابة **محاولة لمذهب في الفلسفة الكاثوليكية** ESSAI D'UN SYSTÈME DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE بقيت غير منشورة حتى عام ١٩٠٦ . وعلى منوال الإشراقيين ، ذهب إلى أن الفكر المسيحي متضمَّن في جميع الأديان غير المسيحية وإن في صورة محرَّفة ومزيَّفة . وكان في **المحاولة** الأولى لعام ١٨٢٧ ارتأى أن العقيدة الأساسية لذلك الفكر المسيحي هي نظرية **الوسيط** الذي يرد البشر بعد سقوطهم إلى الحياة الإلهية ؛ وفي **رسم فلسفة** يسند هذا الدور إلى عقيدة الثالوث الإلهي . وهو يبدي عن معارضة باترة لفكرة خطيئة أصلية يُورِّثها الإنسان ، ولفكرة الافتداء عن طريق المسيح ، ولفكرة النعمة ، وبصفة عامة لفكرة أي تدخل خارق للطبيعة في الإنسان وفي الطبيعة : وإنَّما يبقى هنالك ، كنقطة ابتداء ، الله اللاَّمتناهي في أشخاص ثلاثة ؛ والفلسفة برمّتها رهن به ؛ كتب إلى ماتزيني يقول : « إذا كان المذهب الثالوثي مغلوطاً ، فإن الكتاب برمّته (**رسم فلسفة**) يكون مغلوطاً أيضاً ؛ إذ هو مجرد استنباط منه » . وبالفعل (وهنا يعمم ، فيما يظهر ، فكرة أوغوسطينية) ، إن الخلائق كلها ، أيّاً ما كانت ، هي صورة أو أثر للثالوث الإلهي ، وقوام الفلسفة ، بعد أن تضع أنموذج تلك الخلائق ، أن تتحرى عن هذه الصورة . من هنا كانت

خطته ؛ فهناك أولاً اللاهوت الذي يرينا الله الثالوثي ، الله كموجود يضع نفسه بقدرته اللّامتناهية ، من حيث هو قوة (الأب) ، والله العارف نفسه بنفسه (الابن) ، والله المحب نفسه والمتمتع بذاته (الروح القدس) . وهناك ثانياً نظرية الخلق : فالخلق تعبير عن الطبيعة الإلٰهية وليس ، كما اعتقد لايبنتز ، نتيجة اختيار بين عوالم ممكنة ؛ فالكون يظهر للعيان كل ما يمكن أن يحوزه موجود متناهٍ من الوجود اللّامتناهي . وتأتي أخيراً نظرية أنواع الموجودات ، بدءاً بالجسم الخام ووصولاً إلى الإنسان : ففي كل نوع من الموجودات نجد صورة أوضح فأوضح للثالوث بدءاً من أبسط الأجسام ، أي الجسم الذي يفترض قوة أو قدرة تضعه ، وصورة ترسم معالمه وتعيِّن خاصياته ، وحياة تربط ربطاً دائماً القوة بالصورة ، وانتهاءً بالإنسان ، وهو موجود فعّال ، عاقل ومحب .

تبقى فلسفة لامنيه بالإجمال فلسفة رجل لاهوت ، طابعها طابع اختصاصي وفي بعض الأحيان اصطناعي ؛ ولا يسعنا القول إنها تبرر طموحها في أن تكون فلسفة شعبية ؛ وهي تحتفظ بقيمتها في عدد من الصفحات البديعة ، وعلى الأخص في المجلد الثالث حول الفن الذي يجعل منه لامنيه وظيفة أساسية للحياة الإنسانية ، وليس نتيجة تخيلات نزوية لفكر لا يضبطه ضابط..

على الرغم من أن لاكوردير ومونتالانبير افترقا عن لامنيه بعد إدانة ١٨٣٢ ، يمكننا القول إن التحررية التي أدخلاها على الكاثوليكية هي ثمرة لمشاركتهما في تحرير لافنير . وقد انتقد لاكوردير لامنيه في تأملات في مذهب السيد دي لامنيه الفلسفي CONSIDÉRATIONS SUR LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE M. DE LAMMENAIS ؛ فلامه على أنه شاء تصور الحس المشترك للإنسانية بالاستغناء عن سلطة الكنيسة وبالاعتماد على حسّه الخاص ؛ وبذلك يكون مذهبه هو « أوسع مذهب بروتستانتي رأى النور قط » ؛ ويعود هو

نفسه إلى الأخذ بالدعوى التوماوية التقليدية ، فيسلم بحرية الفيلسوف الكاملة في حدود بقائه على وفاق مع الإيمان . لكن ذلك لم يمنعه من أن يحتلّ مكانه في الجمعية الوطنية بين مقاعد اليسار ومن أن يبقى خصماً لدوداً للامبراطورية . أما مونتالانبير فقد شنَّ ، في عهد حكومة تموز[١٤] ، حملة على كوزان انتصاراً لحرية التعليم التي تمَّ فعلاً التصويت عليها عام ١٨٥٠ (قانون فالو)[١٥] .

---

(١٤) أو ملكية تموز ، وهي حكومة لوي ـ فيليب التي دامت من تموز ١٨٣٠ الى ١٨٤٨ عندما أسقطتها المعارضة الليبرالية . «م».

(١٥) الكونت فريدريك دي فالو : سياسي فرنسي (١٨١١ ـ ١٨٨٦) ، خلد اسمه في تاريخ الفكر بنضاله في سبيل إقرار قانون حرية التعليم المعروف باسمه. «م».

ثبت المراجع

I. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle* (Traditionalisme et ultramontanisme), Paris, 1880, p. 1 - 268.

Ch. ADAM, *La philosophie en France,* 1894, p. 11 - 106.

II. -J. de MAISTRE, *Œuvres complètes,* Lyon, 1884 - 1887.

F. PAULHAN, *Joseph de Maistre et sa philosophie,* 1893.

G. GOYAU, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre,* 1921.

F. BAYLE, *Les idées politiques de Joseph de Maistre,* 1945.

III. - L. de BONALD, *Œuvres complètes,* 1817 - 30; 1857 - 75.

V. de BONALD, *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald,* 1853.

IV. - B. CONSTANT, *Œuvres, éd.* Roulin, 1957.

A. FABRE - LUCE, *Benjamin Constant,* 1939.

Paul BASTID, *Benjamin Constant et sa doctrine,* 2 vol., Paris, 1966.

Henri GOUHIER, *Benjamin Constant,* 1967.

V. - LAMENNAIS, *Œuvres complètes,* 1836 - 37; *Œuvres inédites et correspondance,* éd. A. Blaise, 1866; *Correspondance avec Montalembert,* éd. FORGUES, 1898; Essai d'un système de philosophie catholique, éd. MARÉCHAL, *Rev. métaphys. morale,* 1898.

Cl. CARCOPINO, *Les doctrines sociales de Lamennais,* 1942; *Centenaire de la mort de Lamennais.* Europe, 32e année, nos 98 - 99, 1954.

الفصــل الثــالث
الإيــديولوجيــا

يشار بالإيديولوجيا إلى الحركة الفلسفية المنبثقة عن كوندياك ، والتي دامت ردحاً طويلاً من الزمن في فرنسا على الرغم من قوة أخصامها . ويبدأ العهد الذهبي للإيديولوجيا عام ١٧٩٥ مع تأسيس معهد فرنسا[(١)] L'INSTITUT الذي تمثل اكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية صفه الثاني ؛ وقد ضمت الأكاديمية كل جماعة الكوندياكيين : فولني ، غـارا ، سييس ، غانغنييه، كابانيس ، بينما احتل لاروميغيير ودستوت دي تراسي ودجراندو مقاعدهم فيها بصفة أعضاء مشاركين ؛ وكان كثيرون منهم يومئذ أنصاراً لبونابرت ومؤيدين لانقلاب ١٨ برومير[(٢)] ؛ وقد سمى القنصل عدداً منهم في مجلس الشيوخ وفي مجلس نقباء الشعب TRIBUNAT . وقد عززت اجتماعات أوتوي[(٣)] ،

---

(١) معهد فرنسا : مؤسسة ثقافية وتعليمية تأسست في أعقاب الثورة عام ١٧٩٥، وتضم خمس أكاديميات : الاكاديمية الفرنسية ، اكاديمية النقوش والآداب الجميلة ، أكاديمية العلوم ، أكاديمية الفنون الجميلة ، وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. «م».

(٢) هو الانقلاب الذي قام به نابوليون بونابرت في ١٨ برومير من العام الثامن للجمهورية (٩ تشرين الثاني ١٧٩٩) غداة رجوعه من مصر ، ومعه انتهى عهد حكومة الإدارة وبدأ عهد القنصلية. «م».

(٣) أوتوي: ضاحية باريسية كان الكتّاب (بوالو ، موليير ، لافونتين ، كوندورسيه)، يستطيبون المقام فيها . وفيها كانت تقع دارة هلفسيوس التي كان يستقبل فيها نخبة من أهل الفكر والأدب. «م».

في صالون السيدة هلفسيوس ، التي كثيراً ما يتحدث عنها مين دي بيران ، من مكانة الحزب[٤] . لكن كل شيء انقلب رأساً على عقب حالما فطن الإيديولوجيون إلى أن بونابرت لم يكن ذلك التحرري والمواصل للثورة الذي كانوا يحلمون به ؛ وقد اصطدم نابليون بالفعل بمعارضتهم لمشروع قانونه حول الجرائم ضد أمن الدولة ؛ فاستبعد من مجلس نقباء الشعب « حُرَدَاء أوتوي BOUDEURS D'AUTEUIL » ، وألغى في عام ١٨٠٣ **اكاديمية العلوم الأخلاقية** . أما المراسيم التي أنشأت الجامعة الأمبراطورية فقد أعدها أعداء الإيديولوجيين : فونتان ، صديق شاتوبريان ، والكاردينال دي بوسيه ، ودي بونالد . وانتقل الحزب الإيديولوجي بتمامه إلى صفوف المعارضة ؛ وكان أعضاؤه يلتئم شملهم في الأوساط التي حافظت ، ضد رواج **عبقرية المسيحية**[٥] ، على روح القرن الثامن عشر ، سواء أفي صالون السيدة دي كوندورسيه أم في صالون السيدة لوبروتون ؛ وقد أيد الحزب مؤامرة مورو[٦] عام ١٨٠٤ ؛ وفي رسالة موجهة إلى مجلس الدولة عام ١٨١٢ اتهمه نابليون بأنه الرأس المدبر لمؤامرة ماليه[٧] بقوله : « إنما إلى الإيديولوجيا ، إلى تلك الميتافيزيقا الغامضة التي إذ تبحث بأرابة عن العلل الأولى تريد أن تقيم على هذه الأسس تشريع الشعوب ، بدلاً من

---

(٤) انظر بصدد جميع هذه النقاط كتاب ب. الفريك الممتاز: لاروميغيير ومدرسته LARO-MIGUIÈRE ET SON ÉCOLE، ١٩٢٩ .

(٥) **عبقرية المسيحية** : مؤلف وضعه في عام ١٨٠٢ شاتوبريان الذي كان في البداية من أنصار نابليون ، وسخر فيه من فلاسفة القرن الثامن عشر الماديين والإلحاديين. «م».

(٦) جان فكتور مورو: عسكري فرنسي (١٧٦٣ ـ ١٨١٣) ، كان من قادة جيش فرنسا الثورية وصار خصماً لنابليون الذي نفاه لتفاوضه مع الملكيين . ولما عاد من أميركا الى أوروبا لقي مصرعه في درسدن وهو يقاتل الى جانب الروس . «م».

(٧) كلود فرانسوا دي ماليه : جنرال فرنسي (١٧٥٤ ـ ١٨١٢) . نظم مؤامرة بإعلانه عن وفاة الامبراطور فيما كان هذا في روسيا (٢٢ ـ ٢٣ تشرين ١٨١٢) ، فأعدم رمياً بالرصاص . «م» .

أن تكيُّف القوانين مع معرفة القلب البشري ومع دروس التاريخ ، إنما إلى الإيديولوجيا ينبغي أن نعزو جميع المصائب التي تمتحن فرنسا الجميلة » . والحزب الإيديولوجي هو حزب التحليل العقلي ، بالمقابلة مع الحدس الرومانسي ؛ وذلك هو ، بالمقابلة مع فكر شاتوبريان ، فكر ستندال الذي قدَّم في شذرة من ملهاة له نشرت مؤخراً[8] صورة مسرحية عن مناهضي الفولتيرية وأعداء الثورة .

لقد كانت الإيديولوجيا تناهض بوجه خاص الردة الدينية ؛ كتب دستوت دي تراسي في تحليله لمؤلَّف ديبوي : **أصل العبادات كافة** L'ORIGINE DE TOUS LES CULTES ، يقول : « إن اللاهوت هو فلسفة طفولة العالم ؛ وقد آن الأوان ليخلي مكانه لفلسفة سن رشده ؛ إنه من صنع الخيال ، مثله مثل الطبيعيات الرديئة والميتافيزيقا الرديئة اللتين رأتا النور معه في أزمنة الجهالة ، بينما تقوم الفلسفة الأخرى على أساس الملاحظة والتجربة »[9] . وواضح للعيان هنا أن الإيديولوجيا هي بمثابة صلة وصل بين فلسفة القرن الثامن عشر والوضعية .

(١)
دستوت دي تراسي

أحس الإيديولوجيون ، في طور ظفرهم في أعقاب العاصفة الثورية ، بالحاجة إلى إعادة تنظيم التربية القومية ؛ فانصرف اهتمامهم إلى إنشاء مدارس مركزية كتب برسمها دستوت دي تراسي (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) **عناصر الإيديولوجيا** ÉLÉMENTS D'IDEOLOGIE ،

---

(٨) في مجلة عطارد فرنسا MERCURE DE FRANCE ، ١ آب ١٩٣١ .

(٩) نقلاً عن شينار : جفرسون والايديولوجيون JEFFERSON ET LES IDEOLOGUES ، ١٩٢٥ ، ص ٢٣٩ .

المؤلفة من الإيديولوجيا L'IDÉOLOGIE (١٨٠١) والقواعد العامة GRAMMAIRE GÉNÉRALE (١٨٠٢) والمنطق LA LOGIQUE (١٨٠٥) والرسالة في الإرادة TRAITÉ SUR LA VOLONTÉ (١٨١٥) . وفي شرح روح القوانين COMMEN-TAIRE DE L'ESPRIT DES LOIS ، الذي كتبه دي تراسي عام ١٨٠٦ ولم يتمكن من نشره في فرنسا إلا عام ١٨١٩ والذي صدر في أميركا عام ١٨١١ ، اعترض على تربية لا ترمي إلى أكثر من ضمان السلطة السياسية للعواهل ، متوسلة إلى ذلك بوسيلة الدين ، ومجرية الرواتب والمعاشات للكتّاب والمدرِّسين ، وقاصرة أرفع درجات التعليم على التبحر والعلوم الدقيقة ، ومستبعدة المباحث الفلسفية . ولم يؤخذ دي تراسي قط بوقر القيمة التربوية المزعومة للدين والرياضيات . كتب يقول في معرض كلامه عن مونتسكيو : « يتراءى لي أنه لا جدوى تجتدى من التقصي عما يُفترض بمبدع دين من الاديان أن يفعله ليحببه إلى الناس وليتيح له فرصة الانتشار . بل إني لاجرؤ على الاعتقاد بأنه لن تعود أديان جديدة إلى الظهور بعد اليوم ، على الأقل لدى الأمم المتمدينة »[١٠] . أما دراسة الرياضيات فليست أصلح من غيرها لتصويب الذهن وتسديد خطاه ؛ فالرياضيات لا تيسِّر فرصاً أكثر لتلافي الخطأ ، بل ربما يقتضي القول إنها توفر فرصاً أقل على اعتبار أنها تحصر الاستدلال بأفكار أكثر تجريداً وأقل عرضة للخطأ ؛ ويرى دي تراسي أن العلوم الطبيعية والفيزيائية ، وعلى الأخص الكيمياء ، هي التي توفر بالأحرى وسيلة مثلى لتأهيل الذهن[١١] .

إن عيب التربية التي ينقدها يتمثل بوجه خاص في التشتت :

---

(١٠) نقلاً عن بيكافيه : الإيديولوجيون LES IDÉOLOGUES ، ص ٢٨٢ .

(١١) المبادىء المنطقية PRINCIPES LOGIQUES ، في الأعمال الكاملة ، طبعة ١٨٢٥ ، م٤ ، ص ٢٥٢ .

ففروع العلوم « تبدو غريبة عن بعضها بعضاً ، وكل فرع منها يبدو وكأنه يحوز علة يقين جزئي ... ؛ وكلها تترك عدة مجاهيل متخلفة عن مبادئها الأولى » . ووظيفة الإيديولوجيا ، بالمعنى الواسع للكلمة ، أن تستعيد الوحدة ؛ فالإيديولوجيا تطابق ، في تصور دي تراسي ، الفلسفة الأولى ، وهذه ميدانها الوجود بصفة عامة وليس موضوعاً جزئياً ؛ وهي تطابق المنطق الحق ، وهذا ليس قوامه فن الاستدلال العملي بل الدراسة النظرية لوسائل المعرفة ؛ وتطابق التحليل الكوندياكي الذي يطابق بدوره القسم العلمي من المنطق . وبالمقابل ، تتميز الإيديولوجيا أتم التميز عن الميتافيزيقا ، « فن التخيل الذي يرمي إلى إرضائنا لا إلى تعليمنا » ؛ ذلك أنها إذا كانت تطلب الوحدة ، فإنما هي وحدة وجهة النظر الانسانية ، أي المصادر المشتركة للعمليات الثلاث التي تتمثل بالحكم والنطق وفعل الإرادة ، تلك العمليات التي تمدها فنون المنطق والنحو والصرف والأخلاق بقواعدها العملية والتي لا تدع خارج نطاقها أي فاعلية انسانية (**الأعمال الكاملة** ، طبعة ١٨٢٥ ، م ٣ ، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٨) .

من هنا كانت الأقسام الخمسة لـ « **عناصر الإيديولوجيا** » : فالإيديولوجيا بحصر المعنى تدرس الملكات الانسانية وتمايزها ؛ والقواعد (النحو والصرف) أو دراسة العلامات موضوعها الكلام ؛ والمنطق يدرس وسائل اليقين في الحكم ؛ ورسالة الإرادة وأفاعيلها تشتمل على الأخلاق والاقتصاد ؛ والقسم الخامس أخيراً يدرس عناصر جميع العلوم الطبيعية والمجردة (**الأعمال الكاملة** ، م ٣ ، ص ٣٥٠) .

أما الإيديولوجيا بحصر المعنى فتحليل للملكات الانسانية مطابق في مضمونه لتحليل كوندياك وإن اختلف عنه في موحياته ؛ والحق أنه ينبغي أن نحاذر الخلط بين كوندياك والإيديولوجيين وإن انتسبوا إليه في غالب من الأحيان . فدي تراسي ليس « جنايولوجياً

GÉNÉALOGISTE » يطلب أصل الملكات وفصلها ، ونحن لا نقع لديه على شيء يماثل التحليل الاختزالي لصاحب **كتاب الإحساسات** ؛ بل إنه يأخذ على العكس على كوندياك مأخذين متعاكسين : فقد فرّق حيثما كان ينبغي أن يجمع ، وجمع حيثما كان ينبغي أن يمتنع عن الجمع ؛ فقد جاوز الحد في قسمته للملكات ، عندما فصل الإرادة عن الانتباه ، مع أنه من أفاعيلها ليس إلا ، والمقارنة عن الحكم ، مع أن مردها إليه ؛ ثم إن التخيل والتفكير ما هما إلا استعمالنا لملكاتنا ، وليس ، كما اعتقد ، ملكتين خاصتين . وهذا لا يمنع مع ذلك كوندياك من أن يقع في الخطأ عندما يجمع ، تحت اسم ملكة الفهم ، الحساسية والذاكرة والحكم ، ويضعها بجملتها في مقابل الإرادة (**الأعمال الكاملة** ، م ١ ، ص ١٤٦) .

أخيراً وعلى الأخص يرى كوندياك سلسلة من ملكات تتولد واحدتها من الأخرى ، وهذا بالتحديد حيث كان يخلق به أن يتكلم عن ملكات أولية ومستقلة (**الأعمال الكاملة** ، م ١ ، ص ٩٧) ؛ فالإحساس ، مثلاً ، يأتي عنده قبل الحكم ، والحكم عنده يشـرط الاشتهاء ؛ وآية ذلك أنه كان يعتقد أن نقطة الانطلاق الوحيدة هي الإحساس المحض الذي لا يفيدنا شيئاً إلا عن حالتنا الخاصة ولا يحتوي على أي علاقة ؛ ومن هنا كانت ضرورة بناء تلك العلاقات التي هي الأحكام . ولكن هيهات أن يكون كذلك هو واقع الحال ؛ فالإحساسات أولاً يمكن أن تتزامن بدون أن تتداخل ، والتزامن علاقة تقع حالاً ومباشرة تحت الإدراك ؛ ثم إن الشعور المباشر باللذيذ أو الكريه يتضمن شعوراً بعلاقة بين الإحساس وملكتنا الحاسة ، ويمكن أن يولّد اشتهاء سابقاً على الحكم ؛ إذن فالإحساس والحكم والاشتهاء أولية كلها .

تنم هذه الآراء عن ميل إلى معارضة النتائج المتفاوتة في اعتسافيتها للتحليل الاختزالي بالملاحظة العينية والمباشرة ؛ وإنه لمما

يسترعي الانتباه أن دي تراسي يقارب بنفسه بين هذا الميل وبين ميل صديقه كابانيس الذي ما كان له ، وهو الحريص على تبيان التأثير المباشر لما هو فيزيقي على أحكامنا ونوازعنا ، أن يرضى عن ذلك الأصل المثالي والداخلي الصرف الذي يعطيه التحليل الكوندياكي . وقد تجلى موقف دي تراسي بمنتهى الوضوح إزاء بعض المسائل التي نصبت ، كما رأينا ، أمام كانديلاك أعتى الصعوبات : فالغريزة مثلاً ، وهي التي ما كان لأصلها حسب كوندياك إلا أن يبدو مجاوزاً للحد في خُلفه في نظر روسو ، ليست ، في نظر كابانيس ودي تراسي ، إلا نتيجة مباشرة للتعضية ، مثلها مثل حركات الهضم تماماً . وقد حلّ دي تراسي مسألة الإدراك الخارجي ، البالغة التعقيد لدى كوندياك ، على نحو استرعى انتباه مين دي بيران ، بأن رد الإدراك الخارجي إلى الشعور بالمقاومة التي تصطدم بها حركتنا الإرادية عندما تريد الفعل في المادة . كتب يقول : « إن إرادتنا تجعل عضلاتنا تتقلص ... فيأتينا علم ذلك عن طريق شعور ...وسرعان ما نتعلم من تجارب متكررة أن وجود ذلك الشعور إنما مرده إلى مقاومة ما يسمى بالمادة ، وندرك على وجه اليقين أن ما يقاوم إرادتنا شيء آخر غير ملكتنا الحاسة التي تؤلف أنانا ... ولو لم تفعل إرادتنا قط فعلاً مباشراً في أي جسم آخر ، لما اشتبهنا قط أيضاً بوجود الأجسام » (م ٤ ، ص ٢١٢ ـ ٢٢٠) .

هنا نتبين الوجه الباطن والسبب العميق لهذا النقد الموجه إلى كوندياك : البحث عن الواقعات الأولية العصية على التحليل التي تقارب أن تكون في الفلسفة ما تكونه الأجسام البسيطة في الكيمياء ولسوف تطالعنا أمثلة من الروح نفسه في علم النفس الانكليزي . لكننا نلتقي لدى إيديولوجيين معاصرين ، كما لدى دوب (**محاولة في الإيديولوجيا كمدخل إلى القواعد العامة** ESSAI D'IDÉOLOGIE SERVANT D'INTRODUCTION À LA GRAMMAIRE GÉNERALE ، ١٨٠٢) ، دحوضاً للدعوى الكوندياكية في الإحساس

المحوّل ؛ فدوب يعارض هو الآخر هذه الدعوى بالطابع الأصيل لملكاتنا ؛ فالانتباه مثلاً ، وهو فاعلية وإيثار ، لا يمكن رده إلى الإحساس ، الذي هو سلبي ؛ والذاكرة ، بما يصاحبها من شعور جزئي بالماضي ، لا يمكن أن تكون شكلاً من الإحساس الذي هو دوماً حاضر ؛ وأخيراً ، لا يمكن أن يبنى العالم الخارجي بخاصيات من قبيل الامتداد والجمودية ، إذا كانت تتصف بطابع متناقض يجعل منها في آن معاً إحساسات وخاصيات للأجسام . وهكذا يتكرر مرة أخرى توقف التحليل أمام الفروق .

لقد اعترف دي تراسي ، لهذه الأسباب، بأربعة أحوال غير قابلة للاختزال من الحساسية : الإرادة ، الحكم ، الإحساس ، التذكر .

فالحال الثاني ، الحكم ، يرتبط به القواعد والمنطق . والقواعد ، بالمعنى الإيديولوجي ، هي دراسة العلامات في مدلولها . وكان القرنان السابع عشر والثامن عشر قد اعتبرا اللفظة علامة الفكرة ، وجعلا بالتالي (لوك مثلاً) من الحكم علاقة بين فكرات لأنه يترجم عن نفسه في قضية هي تركيب من ألفاظ . ومما يذكر من أفضال لدستوت دي تراسي أنه فطن إلى أن اللفظة هي في الأصل قول ؛ والعلامة الأولى هي لفظ التعجب الذي يفصح سلفاً عن حكم؛ وإنما في طور ثان فحسب يفصل المحمول عن الموضوع ويصير التعجب فعلاً ؛ ومن ثم تبقى العناصر الأساسية للغة (كما في النظرية الرواقية عن القضية) هي الاسم والفعل .

ينهض بناء المنطق الأرسطي ، حسب دستوت دي تراسي ، على تمييزات وهمية ؛ فلئن وجدت أشكال وأنماط شتى من القياس ، بكل قواعدها المعقدة ، فإنما مرد ذلك إلى تمييز القضايا الموجبة من القضايا السالبة ، والقضايا الكلية من القضايا الجزئية ؛ والحال أن القضايا السالبة ، بحسب دي تراسي ، لا وجود لها ، لأن كل قضية تنطق بعلاقة ، ولأن السلب غياب للعلاقة ؛ ولا وجود كذلك للقضايا

الجزئية ، لأن ما صدق المحمول معادل على الدوام لما صدق الموضوع ؛ ففي قضية من قبيل : الانسان حيوان ، يُقصد ضمنياً أن « حيوان » يُحصر بحيوان من نوع الانسان . ويستبعد دي تراسي ، بهذه الاعتبارات ، لا آلية القياس فحسب ، بل كذلك كل نتيجة مستنبطة بالطريقة الصورية ، غير تلك التي تستنتج من الاستدلالات المبنية على قضايا متطابقة . ولكنه يفعل ذلك ليبين أن الاستدلال الفعلي يرجع لا إلى علاقات تعميم يمكن تصنيفها في عدد صغير من أنماط معدَّة سلفاً ، بل إلى علاقات اشتمال بين الفكرات ، وهي علاقات لا يمكن استكشافها في كل حالة إلا بفحص مباشر للفكرات المستعملة . إن كل استدلال يعبر عن أن فكرة تشتمل على فكرة ثانية ، تشتمل بدورها على فكرة ثالثة ، تشتمل بدورها على فكرة رابعة . الخ ؛ والوسيلة الوحيدة للتيقن من أن الاستدلال صائب ليست باللجوء إلى قواعد ، بل بمراجعة كل فكرة . والحال أنه تنهض هنا صعوبة تكاد تكون عصية على التذليل ، إذا صح أن الفكرة التي يتكلم عنها دي تراسي ليست بناء اعتسافياً من قبل الذهن ، وأن يقينها منوط بارتباطها بالفكرات الأخرى ومنوط في الوقت نفسه بالواقعة الابتدائية التي تُعلَّق عندها السلسلة : « هنا نشعر أن تلك المراجعة وذلك الاستعراض لا يمكن أبداً أن يكونا تامين . وحتى يكونا تامين قد لا يكون ثمة مناص ، بمناسبة فكرة واحدة من فكراتنا ، من أن نستعرض تحت أبصارنا جميع الفكرات التي سبق لنا أن كوَّنَّاها، بحكم تسلسلها وترابطها الوثيق فيما بينها جميعاً » . والحق أن منطق دي تراسي ينهض على أساس فكرة أثيرة لدى القرن الثامن عشر ، فكرة السلسلة والتصنيف الطبيعيين ؛ وهو يعزو كل خطأ إلى « تنوع فكراتنا الدائم الذي لا يقع تحت إدراك » ، إلى تقلبات فردية في اتجاهات متباينة تقحم الاصطناع والاعتساف على سلسلة من فكرات كان يفترض بها أن تنسخ تمفصلات الواقع ؛ ويرجع دي تراسي في المنطق لا إلى التحولات الجبرية ،

صنيع كوندياك ، وإنما إلى التصنيفات الكيميائية أو الطبيعية .

ويتألف الباب الرابع من عناصر الايديولوجيا من رسالة في الإرادة وأفاعيلها صمم دي تراسي قسمها الأول وكتب الثاني . والقسم الأول ، أي الرسالة في الارادة ، يتمثل بالأخلاق ، وقوامها ليس في قواعد وضوابط للأفعال ، بل في دراسة أصل رغائبنا وتوافقها أو تعارضها مع الشروط الحقة لوجودنا ، «بدون أن تبيح أصلاً إملاء أي قانون» (الأعمال الكاملة ، م ٣ ، ص ٣٧٢)؛ وقد حرر دي تراسي في ذلك القسم فصلاً عن الحب تأثر به ستندال عندما كتب في الموضوع نفسه . أما القسم الثاني ، الذي يتصل بأفاعيل الإرادة ، فهو الاقتصاد ، أي فحص نتائج أفعالنا على ضوء قدرتها على تلبية حاجاتنا بأجناسها ؛ والمقصود بذلك الكيفية التي يؤثر بها على الفرد وعلى المجموع لا نوع العمل TRAVAIL فحسب ، بل كذلك مختلف أحوال الاجتماع من حرفة أو رابطة أو أسرة ؛ ويعتقد دي تراسي أنه سيكون في الإمكان على هذا النحو قياس استحقاق كل فرد وتقصيره قياساً أفضل . والحق أنه لا ينفذ كل هذا البرنامج الواسع ، بل يكتفي بتأملات واعتبارات ، يقبسها بوجه خاص من الاقتصادي ساي، في التبادل والانتاج والقيمة والصناعة والنقود وتوزيع الثروات واستهلاكها .

أخيراً كان المفروض أن يتناول القسم الخامس من عناصر الايديولوجيا المفاهيم الأساسية لجميع العلوم الطبيعية والمجردة .

(٢)
كابانيس

كان الطبيب بيير كابانيس (١٧٥٧ ـ ١٨٠٨) يرتبط بوشائج صداقة متينة بدستوت دي تراسي . وقد قرأ المذكرات الست الأولى من

المذكرات الاثنتي عشرة التي تتألف منها العلاقات بين المادي والمعنوي في الإنسان RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL DE L'HOMME (١٨٠٢) في معهد فرنسا بين ١٧٩٥ و١٧٩٦ ؛ وكانت تلك المذكرات تلبي واحداً من الآمال العراض لذلك العصر ، الأمل في تكوين علوم معنوية تضاهي في اليقين العلوم المادية وتقدم أساساً كافياً لأخلاق مستقلة عن العقيدة الدينية ومردودة إلى نشدان عقلاني للسعادة الفردية التي كانت تُعد على أي حال وثيقة الارتباط بسعادة المجموع . والحال أن كابانيس يرى أن العادة التي درج عليها القرن الثامن عشر (مع هلفسيوس وكانديياك بوجه خاص ، وكان كلاهما على جهل أكبر مما ينبغي بالفيزيولوجيا) في فصل دراسة الملكات الانسانية عن روابطها بالجسم الحي تقطع الطريق على كل أمل في البلوغ الى اليقين في هذا الموضوع ؛ « إن إبهام الفروض المتهورة في تفسير بعض الظاهرات التي تتبدى ، للوهلة الأولى ، غريبة عن النسق الفيزيقي ، ما كان له إلا أن يخلع على هذه العلوم طابعاً من اللايقين ؛ ولا يجوز أن يأخذنا العجب أن يكون وجودها بالذات ، كجسم مذهبي حقيقي ، قد شكك فيه مفكرون حصيفون » . وعلى هذا ، فإن إعادة ربط التحليل بالفيزيولوجيا من شأنها ، في نظر كابانيس ، أن تمد التحليل باليقين الذي يفتقده ؛ وما هي ، بحال من الأحوال ، حل للمسألة الميتافيزيقية لصالح المذهب المادي ؛ يقول كابانيس في المقدمة : « لقد لاح أن بعض الأشخاص يتوجسون خيفة من أن يكون هدف هذا الكتاب أو نتيجته قلب بعض المذاهب وإحلال غيرها محلها بخصوص طبيعة العلل الأولى ... ولسوف يتبين القارىء تكراراً ، في مسار هذا المؤلَّف ، أننا نعتبر هذه العلل موضوعة خارج دائرة أبحاثنا ، وكأنما أخفيت بصورة دائمة عن وسائل التقصي التي تلقاها الانسان مع الحيـاة » (طبعة ١٨٣٠ ، ص ١٨) : وتلكم هي اللاأدرية المصبوغة بصبغة القرن الثامن عشر التي ستنتقل ، عن طريق

الإيديولوجيين ، إلى أوغست كونت الذي سيجعل هو الآخر من تحليل الملكات الإنسانية باباً من أبواب الفيزيولوجيا .

ينطوي كتاب كابانيس على قسم إيجابي بالغ الأهمية يتمثل في المذكرات الست (من الرابعة إلى العاشرة) حول التأثير العقلي والمعنوي للسن والجنس والمزاج والمرض وطبيعة المناخ ؛ وإني أدع جانباً هذا القسم الذي يمتاز في المقام الأول بغنى التفاصيل لأحصر اهتمامي بالفكرة المحورية : أهمية الدور الذي تضطلع به ، في اشتغال ملكاتنا ، الانطباعات الداخلية . فكابانيس (مثله مثل مين دي بيران) مريض عانى معاناة قاسية من اقتحام تلك الإحساسات العضوية التي كان يجهلها كونديياك جهلاً مطبقاً لمجال الفكر . وينضاف إلى هذا الجهل ، لدى الكوندياكيين ، عدم كفاية نظريتهم في الغريزة التي رأوا فيها حَكَماً متبصراً ؛ فالغريزة تشير لدى كابانيس إلى جميع الحفزات الداخلية ، المستقلة عن الانطباع الخارجي ، من قبيل حركة المص لدى الوليد ، وعلى الأخص الأفعال العفوية التي ترتبط بتناسل النوع ؛ وهي عنده الواقعة الأساسية التي تنم عن وجود الحساسية العضوية ؛ فالغريزة هي حصيلة الانطباعات التي تتلقاها الأعضاء الداخلية ، مثلما أن الأفكار والتعينات الخلقية هي ، في أنظار أصحاب التحليل ، حصيلة الانطباعات الخارجية .

إن هذا التمييز يقلب معنى الحساسية (المذكرة العاشرة ، الباب الثاني ، الفقرة الرابعة ، الحاشية) ؛ فقد كانت التهيجية (وهي خاصية لاواعية يحوزها النسيج العضلي ويستجيب بموجبها للتنبيه بأن يتقلص) تُفصل عن الحساسية التي كانت ، هي ، تربط بالوعي ؛ لكن إذا كان في مكنة التهيجية أن تعلل الحركة بحد ذاتها ، فليس في مقدورها أن تفسر تنظيم الحركات ، على نحو ما يحدث في الغريزة ، بل تعجز كذلك عن تفسير كل اشتغال لأي عضو من الأعضاء ، كما في الهضم مثلاً ؛ ومناسبة هذه الحركات ، الشبيهة من حيث تنظيمها

بالفعل المتبصر ، انطباع باطن محسوس ، نظير الانطباع الخارجي الذي يسبق الأفعال .

لكن هذه الموازاة (وهي الدليل الوحيد الذي يعطيه كابانيس على دعواه) تفترض بدورها أن الوعي ، خلافاً لما يعتقد الكثيرون ، ليس صفة حصرية ومميزة للحساسية ؛ فحتى يتولد الوعي ، لا بد أيضاً من أن يقع الانطباع في متناول إدراك الأنا ؛ والحال أن الحساسية تعيّن عدداً من الوظائف المهمة والنظامية بدون أي إخطار بها للأنا ؛ ويذهب فكر كابانيس هنا إلى التجارب التي تدل على أن تنبيه العضلة ، بعد بتر العصب المعْصِب لها ، يُحْدِث فيها الحركة عينها التي كان يحدثها فيها من قبل ؛ ويذهب به الفكر أيضاً إلى التأثير غير الملحوظ الذي تحدثه في الوعي تغيرات عضوية في دوران الدم أو في الهضم ؛ ونراه على استعداد للتسليم ، بحسب ما يرى فون هلمونت ، بوجود عدة مراكز للحساسية ، لكل مركز منها نوع من أنا جزئي .

إن المثنوية التي أقحمها كابانيس بين وعي الأنا والحساسية اللاّواعية والمحرومة من الأنا كانت واحدة من نقاط انطلاق مين دي بيران ؛ والكيفية التي يصور بها هذا التقابل (المذكرة الثالثة ، الفقرة الرابعة) ، أي اتصالية فاعلية الأعضاء الباطنة في قبالة انفصالية الانطباعات الخارجية ، تستدعي إلى الذهن مثنوية الحياتين لدى بيشا . وكل ما هنالك أن هذه المثنوية ، عند مين دي بيران وعند بيشا على حد سواء ، معطى غير قابل للرد أو الاختزال ؛ لكن يوجد لدى كابانيس ضرب من واحدية يجعله يعتبر الفكر وظيفة للدماغ مثلما الهضم وظيفة للمعدة : « إذا كان الفكر يختلف جوهرياً عن الحرارة الحيوانية ، مثلما تختلف الحرارة الحيوانية عن الكيلوس وعن البذار ، فهل ينبغي أن نلجأ إلى قوى مجهولة وجزئية لتشغيل الأعضاء المفكِّرة ولتفسير تأثيرها على الأجزاء الأخرى من الجهاز الحيواني ؟ » (المذكرة الحادية عشرة ، الفقرة ١) . ومصادرته التي يفصح عنها بصورة أو بأخرى هي مصادرة

وحدة الطبيعة ؛ فمختلف الأجسام ، اللاّعضوية أو الحية على حد سواء ، تتألف من مادة واحدة ، ومختلف تظاهراتها ، الفيزيقية أو الحيوية أو الواعية على حد سواء ، مردها إلى الكيفية المختلفة التي تتراكب بها عناصرها ؛ فالمادي والمعنوي شيئان متجانسان إذن أتم التجانس ، وتأثير الأول في الثاني حالة جزئية من تأثير الأعضاء في بعضها بعضاً : ولهذا فإن المذكرة الحادية عشرة ، المعنونة بـ «تأثير المادي في المعنوي » ، والتي تعالج مسألة تأثير اشتغال المخ في بقية الجسم ، تلزم حدود الفيزيولوجيا الخالصة ، شأنها في ذلك أصلاً شأن الكتاب برمّته . وليس كابانيس واحدياً فحسب ، بل هو يشاطر أيضاً القرن الثامن عشر تفاؤله ذا النزعة الطبيعية ؛ فالطبيعة تحتوي في ذاتها الشروط اللازمة والكافية لتقدمها ؛ وليس « المادي » ، كما يتبدّى لدى الديكارتيين ، سبباً للاضطراب والتشويش يقضي المثال باستبعاده ، بل هو يحتوي المبادىء التي لا يعود بدونها لنوازعنا وذكائنا من ضابط أو موجِّه ؛ وخطأ التحليليين الكبير في رأيه هو أنهم عزلوا المعنوي بضرب من تجريد اصطناعي ؛ ولئن أصاب كوندياك عندما جعل من كل عملية عقلية إحساساً محوَّلاً ، فإنّه لم يفطن إلى أنه يستحيل اعتبار الإحساس معطى منفرداً يمكن أن نعزوه حسب هوانا إلى تمثال ما (المذكرة العاشرة ، الباب الثاني ، الفقرة السادسة) ؛ وليس لنا أن نتصور الإحساسات إلاّ تابعة لبعضها بعضاً ومرتبطة بسائر الوظائف العضوية الأخرى .

(٣)
تأثير الإيديولوجيا

ليس بين الإيديولوجيين مفكرون كبار ؛ فهم كُتّاب متضعون ، أسلوبهم هو ذلك الأسلوب الرتيب ، والمفخم أحياناً ، الذي لم يمسه

النَفَس الرومانسي ، فحافظ على أسوأ تقاليد القرن الثامن عشر الغارب . لكن الإيديولوجيا روح أكثر منها مذهباً ، وهذا الروح يبث الحياة في كل نتاج ستندال . وقوام الإيديولوجيا رؤية للبشر تحاذر أن تقحم أي مبدأ كلي بين الملاحظ والواقع ؛ وإذا شئنا أن نحكم على برودة نظرتها في قبالة الأشياء ، فلنقارن بينها وبين الإشراقية والرومانسية الصاعدة التي ما رأت في الأفراد والأحداث ، في مضمار الفلسفة كما في مضمار التاريخ والمسرح والرواية ، سوى آناء وعلامات من واقع كلي يتظاهر ويحقق نفسه من خلالهم ، كما لو أن كل واحد منهم يعد نفسه مسيحاً منتظراً صغيراً ؛ و « الأنوية » الستندالية لا تؤخذ بتلك الضروب المتفاوتة في صدقها من الحماسة أكثر مما يستعمل التحليل الإيديولوجي ، في المنطق كما في الأخلاق ، مبادىء تصلح لكل شيء ولا تحدق بالواقع ؛ والدين ، الذي هو عند كُتّاب آخرين عصارة مذهب كلي يفترض فيه أن يخرج منه الفرد وقد تغيرت هيئته ، هو لدى الفرد الحق ، لدى جوليان سوريل[١٢] ، وسيلة للسيطرة ؛ ولئن طلب فابريس ، بطل دير بارما ، من الدين عزاء أخيراً ، بعد أن وطَّأه ليخدم لذته ومصالحه ، فإنه حتى في هذه الحال يستخدمه أكثر مما يخدمه . ولا يعتقد ستندال بكيان اسمه الدين أكثر مما يعتقد بطله فابريس بمعركة واترلو التي شهدها مع ذلك ؛ لكنه لم يتعرف في مراوحاته في مكانه ، في خببه إثر الجنرالات ، في حاجته إلى الشراب والطعام ، ما يرويه المؤرّخون تحت اسم المعركة ؛ وهكذا لم يلتق جوليان سوريل قط ، في المطامح المتواضعة لتلاميذ المدرسة الإكليريكية أو في الألاعيب الباهرة للسياسة الباريسية ، الدين كشيء قائم في ذاته : وكما كان كوندياك يطلب في الإحساس ضرباً من حساب تفاضلي تنتج عن تكامله الملكات الإنسانية قاطبة ، كذلك تطلب الرواية

(١٢) بطل رواية ستندال الأحمر والأسود . «م».

الستندالية في انفعالات الفرد ومشاعره ، في أهوائه وعواطفه ، كل ما هو واقعي في تلك المجاميع الكبرى التي تدعى المجتمع أو الدين .

إن الإيديولوجيا الفرنسية ، التي قلبت لها فرنسا ظهر المجن ، عرفت قدراً من الإشعاع في الخارج ، وعلى الأخص في البلدان أو الأحزاب التحررية . فرئيس الولايات المتحدة الأميركية ، جفرسون ، كان صديقاً لعدد من الإيديولوجيين ، وعلى الأخص لدستوت دي تراسي الذي تراسل وإيّاه على مدى عشرين عاماً (١٨٠٦ ـ ١٨٢٦) ، وقد نشر مراسلاتهما شينار (**جفرسون والإيديولوجيون** ، ١٩٢٥) ؛ كما ترجم جفرسون بنفسه **شرح** دي تراسي على **روح القوانين** لمونتسكيو ، ونشره ، وكتب إليه في عام ١٨١٨ يقول[١٣] : « آمل أن يصير هذا الكتاب (**عناصر الإيديولوجيا**) كتاب الدرس لطلابنا ورجال الدولة عندنا ، فيحدِث لدينا تقدماً في علم اقترفنا بصدده أخطاء كثيرة » .

في إيطاليا ، كان كونديلك وجد تلميذاً له في شخص سوآف (١٧٤٣ ـ ١٨٠٦) الذي عرفه في بارما ؛ وقد أدخل كتابه : **تأسيس المنطق والميتافيزيقا والأخلاق** , ISTIYUZIONI DI LOGICA METAPHISICA ED ETICA (١٧٩١) تعديلاً على بعض النقاط من تعليم كونديلك : فقد سلّم بالتفكير مصدراً لمعرفة متمايزة عن الإحساس ، ولاحظ قبل دستوت دي تراسي أن الإحساس بالمقاومة ، لا اللمس ، هو مصدر الاعتقاد بوجود العالم الخارجي . وأدرج م. جيويا (١٧٦٧ ـ ١٨٢٩) ، وهو اقتصادي نفي أو سجن عدة مرات بسبب أفكاره التحررية ، في كتابه **عناصر الفلسفة** ELEMENTI DI FILOSOFIA (١٨١٨) دعاوى دي تراسي وكابانيس حول الغريزة ؛ وقد هجر تبسيطية المذهب الكوندياكي ببيانه دور الحكم والتفكير،

---

(١٣) شينار ، ص ١٨٤ .

كملكتين متمايزتين عن الإحساس ، في تكوين الأفكار . ونشر رومانيوزي (١٧٦١ ـ ١٨٣٥) ، وهو فقيه في القانون ، كتاباً في عام ١٨٢٧ بعنوان **ما الذهن السليم** ؟ CHE CO'SÉ LA MENTE SANA ؟ ابتعد فيه بعض الشيء عن الإيديولوجيا ؛ فقد سلَّم ، إلى جانب الإحساس بحصر المعنى ، بحس منطقي أو بحس بالعلاقات هو شيء آخر غير الحكم أو التفكير ؛ وقد استبق الذرائعية بأن عرَّف حقيقة الفكرة لا بتشابهها مع موضوعها ، بل بقانون تطابق ضروري بين الفكرة وموضوعها . وكتب دلفيكو (١٧٤٤ ـ ١٨٣٥) ، وهو تحرري استقبل الغزو الفرنسي عام ١٧٩٦ على أنه تحرير ، **مباحث في الحساسية المقلِّدة** RICERCHE SULLA SENSIBILITA IMITATIVA (١٨١٣) ومذكرتين حول القابلية العضوية للكمال عرَّف فيها الإنسان بأنه « حيوان مقلِّد » ورد إلى التقليد علة التقدم الفكري والخلقي . ونشر ب. بوريلي (١٧٨٢ ـ ١٨٤٩) في عام ١٨٢٤ **المدخل إلى فلسفة الفكر الطبيعية** INTRODUZIONE ALLA FILO-SOFIA NATURALE DEL PENSIERO ، وفي عام ١٨٢٥ **مبادىء أصول الفكر** PRINCIPII DELLA GENEALOGIA DEL PENSIERO ؛ وقد حامى فيها ، ضد كوندياك ، عن عدم قابلية الملكات الثلاث للرد : الإحساس ، وهو العلة الظرفية للفكر ، والحكم ، وهو إدراك الفرق ، والإرادة ، وهي علة فاعلية متمايزة عن الحكم الذي هو منبهها .

إن صلة القرابة الفكرية بين الشاعر المتشائم ليوباردي وبين الإيديولوجيا تسلط الضوء على ميل هذا المذهب اللافت للنظر إلى التشاؤم . وإنَّما في كتابه **خلائط** ZIBALDONA أكَّد ليوباردي تعلقه بالإيديولوجيين ، وهجا هجاءً مراً في **المؤمنين الجدد** I NUOVI CREDENTI وفي **بالينوديا** PALINODIA « المؤمنين الجدد » ، أي السلفيين . والحال أن الإيديولوجيين الإيطاليين ، وعلى الأخص

فرّي (مقال حول صفة اللذة والألم DISCORSO SULL' INDOLE DEL PIACERE E DEL DOLORE ، ١٨١٨) وجيوبيا ، يسلّمون في آن معاً بأن اللذة هي خير الإنسان الوحيد ، وبأن قوامها الأوحد انقطاع الألم . ومن هنا كانت فكرة ليوباردي المتشائمة عن ندرة اللذات ، وعن وهمية طابعها ، وفي الوقت نفسه عن أخطار التحليل الفلسفي ، لأنه إذ يكشف للإنسان الحقيقة يجعله أنانياً ، عادم الفاعلية والحماسة ، وأخيراً عن ضرورة العودة إلى أوهام حياة عفوية وفطرية .

ثبت المراجع

F. PICAVET, *Les idéologues*, 1891.
G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines*, 1960, p. 271 - 331.
I. - DESTUTT DE TRACY, *Œuvres complètes*, 1824 - 25.
Ch. CHABOT, *Destutt de Tracy*, Moulins, 1895.
II. - *Œuvres philosophiques de Cabanis*, prés. par Cl. LEHEC et J. CAZENEUVE, 2 vol., Paris, 1956.
Dr C. A. PIERSON, *Un précurseur de la réforme des études médicales au lendemain de la Révolution française*, 1946.

الفصل الرابع
فلسفة مين دي بيران
وانحطاط الإيديولوجيا

(١)
بيشا

أدخل كزافييه بيشا ، العالم بالفسلجة ، في مؤلَّفه **مباحث فيزيولوجية في الحياة والموت** RECHERCHES PHYSIOLOGI- QUES SUR LA VIE ET LA MORT (١٨٠٠) ، أدخل على ظاهرات الحياة ثنائية بتت الصلة مع الروح الواحدي الذي كان يحرك الإيديولوجيا ؛ فقد ميَّز بالفعل الحياة العضوية (وظائف الهضم والدورة الدموية ، إلخ) من الحياة الحيوانية (الوظائف الحسية والمحرِّكة) ؛ فأولاهما تعمل بوساطة أعضاء غير متناظرة وبصورة متصلة ؛ وهي بمنجى من تأثير العادة ، وفيها يكمن أصل الانفعالات ، كالغضب أو الخوف ؛ ومركز الثانية في الأعضاء المتناظرة في مواضعها ، وهي متناوبة وغير متصلة ، إذ تتخللها فترات من النوم ؛ وفيها يكمن أخيراً أصل الفهم والإرادة . وقد كان لهذا التمييز المهم ، بعد أن أعمل فيه النظر كل من مين دي بيران وأوغست كونت ورافيسون ، تأثير على مصائر علم النفس ، باتجاه تحريره من واحدية الإيديولوجيين ، أعظم بكثير في أغلب الظن من تأثير المذهب الروحي الانتقائي .

(٢)
مين دي بيران : الرجل

إن مذهب مين دي بيران واحد من أسطع الأمثلة على ذلك الانقلاب الذي طرأ على فكر القرن الثامن عشر في القرن التاسع عشر : فالإيديولوجيا الكوندياكية ما كانت تدرك الفكر البشري إلّا متمظهراً في الإحساسات وعلاماتها ، أما مين دي بيران فيعود إلى المركز الداخلي الأوحد ؛ وكان الإيديولوجيون يطبقون منهجاً واحداً يتيماً ، هو التحليل ، ليحلوا مسائل كثيرة التعداد ، أما مين دي بيران فيلجأ إلى مناهج متعددة ، من ملاحظة داخلية وفيزيولوجيا وباتولوجيا ، ليحل مسألة وحيدة ، هي مسألة طبيعة الوعي .

إن قلباً كهذا هو بلا ريب ميل عام للعصر ؛ لكن كان لا بد ، كيما يأخذ مثل هذا الطابع الملموس البيِّن ، من رجل له مزاج مين دي بيران الذي كان مشدوداً على الدوام ، بروابط التعلق والضعف العضوي ، إلى المشهد الداخلي . فهو لم يكن فيلسوفاً محترفاً ، بل كانت حياته الخارجية حياة سياسي وموظف . فقد ولد في برجراك سنة ١٧٦٦ ، وتولى الإدارة في محافظة لادوردونيي (١٧٩٥ ـ ١٧٩٧) ، واختير عضواً في مجلس الخمسمئة[1] (١٧٩٧ ـ ١٧٩٨) ، ونائباً لمحافظ برجراك من ١٨٠٦ إلى ١٨١٢ ، ومراقباً مالياً في مجلس النواب (١٨١٥) ، ومستشاراً للدولة (١٨١٦) ، ونائباً عن برجراك (١٨١٨ ـ ١٨٢٤) .

كانت المسابقات المفتوحة التي نظمتها أكاديميات باريس وبرلين وكوبنهاغن هي المناسبة التي تأدت به إلى كتابة مؤلفات ذات طابع اختصاصي . وقد ساقته مباحثه هذه إلى التردد على أوساط

---

(١) هيئة سياسية أنشأها دستور العام الثالث للثورة ، وألفت مع مجلس القدامى الهيئة التشريعية ، وقد حلت على أثر انقلاب نابليون بونابرت في ١٨ بروميير. «م».

الإيديولوجيين ، وعلى الأخص دستوت دي تراسي وكابانيس ؛ وكان من المواظبين على صالون السيدة هلفسيوس في أوتوي، وعلى الأخص من ١٨٠٢ إلى ١٨٠٩ ؛ وكان كذلك صديقاً لأمبير ومن مراسليه . ولكن ضرباً من ضرورة باطنـة هو ما اقتاده الى الفلسفة : **فيومياته الحميمة** JOURNAL INTIME تكاد تدور كلها حول الشكوى من شروده وسهوه ، ومن « ضعفه الذهني الطبيعي » ، مما حال بينه وبين كل مجهود متصل ، ومن اضطراب انطباعاته العضوية وسرعة تقلبها ، مما كان يذهله باستمرار عن نفسه ؛ وزاد الطين بلـةً اضطراره الى أن يحيا حياة اجتماعية ؛ كتب يقول : « لقد ثبت لي على نحو قاطع أنني لا أصلح لشؤون هذه الدنيا ؛ فهي تبلبلني وتعكر صفوي بلا جدوى . وأنا لا قيمة لي إلا بالتأمل والاختلاء : فهل يقيض لي يوماً أن أستعيد هذه القيمة ! » (**يوميات حميمة** ، تشرين الثاني ١٨١٥ ، طبعة لافاليت ـ مونبرون ، ص ١٩٣) . بيد أنه كان يعلم أن تلك البلبلة ليس مردها إلى أي شيء خارجي : « عندما يبسط المرء الهدوء في داخل نفسه ، يسعه أن يستغرق في التأمل وأن يقوم بتجارب تفكيرية ، حتى وهو في قلب المعمعـة في هذا العالم،بدون أن يشاطره بلبلته؛لكن عندما يضطرب المرء من داخله ، يصير كل شيء يلهيه عن نفسه ، ولا يمكن لأعمق خلوة أن ترد اليه هدوءه » . من هنا كان تعريفه للفيلسوف : « **التفلسف** هو التفكير ، هو استعمال المرء لعقله ، في كل شيء وأينما كان ، في دوامة العالم كما في الخلوة والمكتب » (**يوميات حميمة** ، حزيران ١٨١٦ ، ص ٢٣٣) .

(٣)
تكوين المذهب : العادة

كان بوفون وروسو أول معلمين له . فمن معين **تاملات في القوى**

العامة التي تحرك الطبيعة RÉFLEXIONS SUR LES FORCES GÉNÉRALES QUI ANIMENT LA NATURE (١٧٤٥ ، طبعة تيسران ، م ١ ، ص ٣١ ـ ٤٣) اقتبس عن بوفون صورته عن الطبيعة : مذهب نيوتني معمم يعتبر الجاذبية قوة أولية تخص المادة ويجد فيها لا تفسير ظاهرات الميكانيكا السماوية فحسب ، بل كذلك تفسير جميع الظاهرات الفيزيائية والكيميائية بل حتى الاندفاع النفسي.

إلى جانب بوفون كان روسو ـ روسو في أحلام متنزه متوحد ـ هو المعلم الحق لمين دي بيران في بداياته؛ فجميع الأوصاف التي يعطيها عن نفسه القلقة ، وعن ضعف سيطرته على ذاته ، وعن عجزه عن الإبقاء على أويقات الهدوء والصفو التي يمر بها مروراً عابراً ، وعن خجله في صحبة الناس ، تشي بقوة بذلك التأثر (م ١ ، ص ٣٧) . بل إنه ليرتاب في أمر المنظّرين الأخلاقيين وأوصافهم المشرقة : « قبل أن نطلب توجيه انفعالاتنا ، يخلق بنا بلا ريب أن نعرف ما لنا من حول عليها . وأنا لم أقع قط على من يعالج ذلك . إن المنظّرين الأخلاقيين يفترضون أن الانسان يستطيع على الدوام أن يعين لنفسه تأثراته : وأن يغير نوازعه ، وأن يحول اتجاه انفعالاته ؛ ومن يسمعهم يخيل إليه أن النفس سيدة نفسها ، وأنها تملك إمرة حواسها . فهل ذلك حق ؟ أو إلى أي حد هو حق ؟ » (م ١ ، ص ٦٠) . وبالنسبة اليه شخصياً ، فإنه لا يملك إلا أن يسلم نفسه لدفق الموج ليحمله أينما شاء : « إن إرادتي لا سلطان لها على الإطلاق على حالتي المعنوية ... فما هي إذن فعالية النفس وإيجابيتها المزعومة تلك ؟ إنها أبداً تجيش تبعاً للانطباعات الخارجية ، فتتهاوى أو ترتفع ، تحزن أو تفرح ، تهدأ أو تضطرب ، تبعاً لحرارة الجو ، أو تبعاً ليسر أو عسر في الهضم ... ولئن استمتعت أحياناً برضاء النفس الذي يخلفه فيَّ غياب الانفعالات وصفو الوعي ، فلن أسعى بعد اليوم إلى تقييد ذلك الرضاء ... بل سأستمتع به متى جاء ، وسأقف دوماً على أهبة

الاستعداد لتذوّقه ، ولن أبعده بجريرتي ؛ ولكن بما أن فاعليتي معدومة لأهبه نفسي أو لأستبقيه لها ، فلن أستنفذ بعد الآن طاقتي في جهود باطلة ، كما كنت أفعل منذ بعض الوقت ، لأعيِّن لنفسي انفعالات ولاحركها ولأنتزعها من ذلك الهدوء البليد » (م ١ ، ص ٥٩ ، ٦١).

ومن هنا كان التناوب المحتوم للثقة بالنفس ولثبوط العزيمة ، وللتوهم الذي سرعان ما يزول بأن زمام فاعليتنا في أيدينا : « اللذة التي أشعر بها عندما تسلس ألياف دماغي قيادها لاندفاع إرادتي ، والثبوط الذي أقع فيه عندما أحس أن تلك الألياف قد شلت ، وبأن نفسي الفاعلة فيها أشبه ما تكون بالموسيقار الذي ما يكاد يهم بالعزف على آلته حتى يشعر بأوتارها ترتخي بين يديه ، بدون أن يكون في مكنته أن يشدها من جديد ، والاقتناع الذي أحاول أن آخذ به ، في لحظات هناءتي ، بأنني أنا من يهب نفسي هذه اللحظات ، على حين أنه من الواضح من المقارنة أن حالتي تلك انما مردها إلى الوضع الراهن لأعضائي التي لا أستطيع التأثير فيها » .

إن وعي تلك الضروزة يقتاده أحياناً الى سكينة رواقية خالصة : فإذا كانت حالنا منوطة بالكيفية التي رُكِّبت بها آلتنا ، فإن « مصدر آفات وضعنا كامن فينا أكثر منه في الأشياء الخارجية التي نعزوها اليها . ولو كنا مقتنعين راسخ الاقتناع بهذه الحقيقة ، فلن نشتكي من القدر قدر ما نشتكي منه الآن ، ولن نحاول أن نحرر أنفسنا من حالات القلق والهصر تلك ، بل سنبدي قدراً أكبر من الاستسلام » (م ١ ، ص ٨٤) . وهكذا تكون دراسة الذات ، التي كان مين دي بيران يميل إليها بحكم تقلبات حالته العضوية ، قد أتاحت له مع ذلك أن يتحاشى ذلك الميل المَرَضي الى التحليل الذي يجد ما يلبيه في نهاية المطاف في تضارب المشاعر الداخلية ؛ فمتى أعوزتنا حالة السعادة المادية التي يمتنع علينا استبقاؤها ، « كان الابتعاد عن اللذات الصاخبة ، ولا سيما البر بالآخرين وتفريج بلواهم ، وبكلمة واحدة اللذات التي ترتبط بضمير

ناصع وصحة وطيدة ، هي وحدها القمينة بأن تدنينا من تلك السعادة من جديد » .

بيد أن مين دي بيران كان يبدو له عسيراً البلوغ الى المثال الرواقي عن التوافق مع الذات والانسجام مع الطبيعة ، ذلك المثال الذي جعلتـه مطالعاته لشيشرون وسنيكا يعمل فيه الفكر . فسعيد هو الانسان الذي يعرف مشاربه وملكاته نتيجة لدراسة متأنية لنفسه ، ثم يفلح في توفيق حياته وسلوكه معها ؛ بيد أن « ما يبدو لي هو الأسوأ في شرط البشر العادي هو أن يكون محكوماً عليهم ، خلا قلة قليلة منهم ، بجهل أنفسهم . فملكاتهم الكامنة يمكن أن تبقى محجوبة ، غير معروفة من قبل أولئك الذين يحوزونها ، إلى أن تتيح لهم ظروف عارضة أن يتمرسوا بها » . وعليه ، إن « تلك العلامة المميزة للحكمة » ، أي الوفاق مع الذات ، يسهل تصورها اكثر مما يسهل البلوغ اليها ؛ وهي بالإضافة إلى أعظم الفلاسفة العمليين كالقطع المكافىء بالإضافة الى خطوطه المقاربة » (م ١ ، ص ٩١) . وعلى كل حال ، ليست طبيعتنا بماهية ثابتة بما فيه الكفاية لتقوم لنا مقام القاعدة : فعندما ينصحنا روسو ، للبلوغ الى السعادة ، بأن نخفف من تعدي الرغبات على الملكات وبأن نساوي مساواة تامة بين القدرة والإرادة ، يغيب عنه أن موت رغباتنا سيعدل، كما لاحظ هلفسيوس ، موت ملكاتنا ، وأنه يمتنـع التخفف من الأولى بدون التخفف من الثانيـة . وأخيراً ، لا يجـوز ، نظيـر ما فعـل سنيكا ، أن ندين الحياة الايجابيـة وأن ندعـو إلى الاختلاء الداخلي : « كل فن السعادة يكمن في تـوفير المـرء لنفسه أحسن شعـور ممكن بالوجود ؛ ونحن بحـاجة في ذلك إلى نجـدة الأشياء التي تحيـط بنا ، والحكمة لا تكمن في قطع الوشائج التي تربطنا بهذه الأشياء ، بل في اختيارنا من بينها ما هو أوفقها للغاية التي سنضعها نصب أعيننا » (م ١ ، ص ١٠٤).

وما يثبت أخيراً خطأ الرواقيين هو أن بين الأشياء وبيننا الشعور

الذي لا سبيل الى تنحية تأثيره . يتكلم مونتسكيو ، في مفتتح روح القوانين ، عن قوانين طبيعية ثابتة تنجم عن العلاقات التي يعقد البشر أواصرها فيما بينهم : وما يغيب عنه هو أن هذه العلاقات قُلَّب . « إن رجلاً قوياً لا يستشعر تلك العلاقات على نحو ما يستشعرها الرجل الضعيف ، ولا يمكن أن يتغير المزاج بدون أن يستتبع هذا التغير كيفية مغايرة في نظر الانسان الى ذاته في قبالة الموجودات المحيطة ... هذه هي العلة التي تحول دون تثبيت الأفكار على تلك الطبيعة البشرية التعيسة » (م ١ ، ص ١١٢) . وإن الرواقي ليتباهى باستقلاله وبحريته إزاء الأشياء ، بدون أن يعلم ، أن هذه الثقة بالذات منوطة في أغلب التقدير بحالة بعينها للمركز الحساس . ومن المعتقد أن معرفة العلل تضعنا في منجى من الخوف ؛ لكن « الانسان الذي يعرف خيراً من غيره نفع القناعة في الطعام سيفرط في البطنة إذا كانت عصاراته المعدية مسرفة في فاعليتها » (م ١ ، ص ١١٨) .

غير أن مين دي بيران يظل دواماً مشدود الناظرين الى المثال الرواقي ؛ فهو يعلق بتعاطف على التوسكولاميات[٢] ، وينتصر لإبقتاتوس ضد مونتانيي وضد بسكال معاً (م ١ ، ص ١٣٠ ــ ١٣٦ ؛ ١٣٩) . ويطيل التأمل ، عند قراءته بونيه ، في مسألة الحرية ؛ وإنما على أثر هذه القراءة انقدح على ما يظهر ضوء جديد في ذهنه : فقد عقد العزم على غسل يديه نهائياً من مسألة الحرية الميتافيزيقية ؛ فهي ، كما قال آنئذ ، مسألة غير قابلة للحل « لأنها ترتبط مباشرة بمعرفة المبدأ المحرِّك للارادة ، وبمعرفة اتحاد الجوهرين اللذين يتركب منهما الانسان ، وتأثيرهما المتبادل ؛ وهذه أسرار مستغلقة لا يحرز بصددها أعظم الفلاسفة ... تقدماً يذكر بالمقارنة مع الرجل العامي » (م ١ ، ص ١٤٢) ؛ ثم إنها مسألة باطلة أيضاً لأنها لا تنطوي على أي فائدة

---

(٢) التوسكولاميات : كتاب شيشرون يتناول فيه خمس مسائل فلسفية . « م » .

للأخلاق . وبالمقابل ، إن الحس الصميمي يجعلنا نعرف بصورة مباشرة ما لنا من سلطان نستطيع به أن نوقف انتباهنا ونثبِّته على موضوع من الموضوعات ، وهو يظهر لنا ما الفرق بين الأحوال التي نسلس فيها قياد نفسنا للتيار والأحوال التي ننظم فيها أفكارنا ونطلب ما بينها من علاقات بالاعتماد على المقارنة والحساب : « أفليس هناك فعل حقيقي للنفس ؟ ألا أشعر ، بما يقتضيني من مجهود ، بالتعب الذي يعقبه ؟ » (م ١ ، ص ١٤٥) . وواقعية هذا الفعل هي معطى من معطيات الحس الصميمي ، معطى مستقل عن كل نظر ميتافيزيقي ؛ وهو ما يتيح إمكانية ذلك التيقظ الذي يمكِّنني من أن أحافظ ، ضد اضطرابات الشعور ، على « ذلك النظام الذي طاب لي أن أنتظم فيه أفكاري ، والذي به أرهن هنائي » .

على هذا النحو ، وابتداء من عام ١٧٩٥ ، رأى النور ، وسط جميع تلك التأرجحات والتقلبات منهج مين دي بيران ومذهبه : فمنهجه قوامه تحرير معطيات الحس الصميمي ، ومذهبه زبدته العزل في الذهن بين سلسلتين من الواقعات المتراكبة دوماً ، الواقعات التي يكون فيها الذهن إيجابياً ، وتلك التي يكون فيها سلبياً . ولكننا نتبين أيضاً ما المشاغل الأخلاقية ، بل ما الحاجة الحيوية التي كان يرتبط بها بالنسبة اليه هذا المذهب .

من هنا يتولد الموقف النقدي لمين دي بيران من فلسفة القرن الثامن عشر التي يربط بها ، كما النتيجة بمبدئها ، عقيدة السيادة الشعبية والزلزال الثوري الذي تولد منها . فهذه العقيدة تتصل اتصالاً وثيقاً بمبدأ هلفسيوس في تعادل الأذهان، كما بفلسفته المماحِكة التي تتطلب أن يكون العقل هو المرشد الوحيد للشعب (م ١ ، ص ١٦٦ ؛ ٣٠٣) . والحال أن هذه الفلسفة نفسها ترتبط ارتباطاً لا فكاك له بمذهب كوندياك في أصل ملكات الذهن البشري وتطورها ؛ فإذ أناط كوندياك كل فكرة بتأسِيس العلامات وأكد

أن التحليل ، في أرفع صوره ، عودة إلى التحليل كما نزاوله عفوياً ، كان لا مناص أمامه من أن يستنتج أنه لا وجود لفكرة لا يمكن وضعها في متناول ذهن ما . لكن من الخطل أولا القول إنه تنتفي ، بدون استخدام العلامات ، كل قدرة على التفكير : فكيف أمكن أن تخلق العلامات نفسها بدون عملية ما ؟ (م ١ ، ص ٢٨٣ ؛ ٢٨٩) . وبما أن الذهن يدرك عقلياً التشابهات والفروق بين الأشياء ، فمن الممكن أن نتخيل فكراً بلا علامة : « عندئذ سيكون هناك قدر أقل من الدقة ، وإنما قدر أكبر من الواقعية ، وقدر أقل من الاتساع ، ولكن قدر أكبر من العمق والمتانة ، في معارفنا التي ستكون في هذه الحال كلها وجدانية وستؤثر بقدر أكبر على سلوكنا » . ومن الخطل ثانياً القول بأن مجرد معرفتنا بأصل أفكارنا تعلِّمنا أن نوجه ونضبط ذهننا ، إذ أن اشتغاله وقف على العديد من الشروط الجسمانية والمادية اللامتوقعة واللامنتظرة (م ١ ، ص ٢١٤) .

ومجمل خطأ فلسفة القرن الثامن عشر هو أنها خلطت بين مضمارين ، متمايزين كل التمايز بالأصل : مضمار الفاعلية المتبصرة ومضمار العفوية . فكوندياك ينسب الفاعلية المتبصرة إلى كل شيء ، بما فيه غريزة الحيوان التي هي في رأيه مستفادة عقلياً ، وينحي جانباً عن عمد كل تبعية للجسم (م ١ ، ص ٢١٩) . وعلى العكس من ذلك ، يدع روسو في مجاهره الخوري السافوياني بالإيمان للغريزة ، للعاطفة ، للفطرة ، كل ما لا يدخل في نطاق التفكير ؛ إذ « لو كان الحس الصميمي ينوِّرنا بصدد واجباتنا ، لما عاد لجميع كتب الأخلاق من نفع ؛ ولكن بما أن طريقة الإحساس متباينة للغاية ، ... فما من سبيل إلى بناء أي شيء يقيني على مثل هذا الأساس المتغير » (م ١ ، ص ١٩١) .

تلك كانت تباشير الموضوعة التي ستتسلط على كل فكر الفيلسوف : تقلب الشعور المتبدل وتردده بالمقابلة مع ثبات التفكير ،

والسلبية بالمقابلة مع الإيجابية . وليس لمباحثه حول العادة ، في مذكرته حول تأثير العادة في ملكة التفكير L'INFLUENCE DE L'HABI-TUDE SUR LA FACULTÉ DE PENSER ، من هدف آخر غير بيان ذلك التعارض وجلاء معالمه : فالعادة ، التي لها بالفعل أفاعيل متباينة للغاية على ملكاتنا السلبية وملكاتنا الإيجابية ، هي كاشف يتيح لنا أن نميز بينها بوثوق : فثمة ملكات من قبيل الإحساسات والمشاعر تتغير وتنحط تحت تأثير العادة ؛ وبالمقابل ثمة ملكات أخرى تتجوَّد وتكتسب المزيد من الدقة والسرعة واليسر ، من قبيل الإدراك ؛ « إن تأثير العادة امتحان موثوق نستطيع أن نخضع له تلك الملكات لنتعرف وحدة أصلها أو تنوعه ؛ فجميع الملكات التي تتغير بكيفية واحدة ، بمرورها بمثل تلك البوتقة ، ينبغي أن تدرج في صنف واحد ، والعكس بالعكس » (م ٢ ، ص ٣٠١) . وما يحظى باهتمام مين دي بيران ليس العادة بحد ذاتها ، بل استعماله لها في بحثه المضطرم عن مركز للفاعلية وسط تقلب الأحوال . ولننظر فقط في خطة المذكرة النهائية ، كما طبعت عام ١٨٠٢ : مدخل يرمي الى بيان وجود ملكة إيجابية فاعلة في جميع معارفنا : فلئن كنا نتلقى سلبياً انطباعات الخارج ، فإننا نضيف اليها ، حتى في أبسط الإدراكات ، من عندياتنا ؛ فنحن لا نرى ، بل ننظر ؛ وإذا كانت إدراكات البصر والسمع أوضح من انطباعات الشم أو الذوق ، فإنما ذلك بسبب الأجهزة المحرِّكة الأكثر تعقيداً التي ترتبط بها الإدراكات الأولى ، أي عضلات العين بالنسبة إلى البصر ، والجهاز الصوتي لإرسال الأصوات بالنسبة الى السمع . والذاكرة لا تقبل ، بالأولى ، التشبيه بمحض تكرار للانطباعات السلبية المستشعرة من قبل ؛ إذ كيف سنتوصل في هذه الحال إلى تمييزها وتعرُّفها متى ما تجددت ؟ « إذا فرضنا أن الأنا تماهى مع جميع تبدلاته ، وإذا فرضنا مع ذلك أنه قارن فيما بينها وميَّزها ، فإن فرضنا بالذات يكون متناقضاً » (م ٢ ، ص ٤٩) . وهكذا فإن كل ذلك المدخل يعارض بقوة

الدعوى الكوندياكيـة عن الملكات باعتبارها إحساسات محوَّلة بالثنائية الأصلية للمعرفة . لكن مين دي بيران يضيف في خاتمة المدخل : « إن هذه المذكرة بتمامها لن تكون إلا متابعة للتحليلات التي سبقت ؛ وسوف تفيد في الوقت نفسه في توكيدها ، إذا كانت صحيحة » (م ٢ ، ص ١٦٦) .

يرمي مين دي بيران في الباب الأول ، **في العادات السلبية** ، الى أن يبيِّن في المقام الأول أن العادة تحجب رويداً رويداً قسطنا من المشاركة الإيجابية في المعرفة ، بحيث تقتادنا في نهاية المطاف الى الخلط بين الإحساس والإدراك ، بين السلبية والإيجابية . وسوف تحررنا المباحث حول تـكوين العـادة من ذلك الوهم ، ببيانها لنا كيف كان حدوثه ، وسوف تميط اللثام عن « كيف أن الفرد يعمى كل العماء عن دوره في عملية الإدراك ... ، وكيف أن وظيفة الإدراك المركَّبة ، تنزع دواماً إلى الاقتراب ، من حيث السرعة واليسر والسلبية الظاهرة ، من الإحساس بحصر المعنى ... إن العادة تمحو خط الفصل بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية » (م ٢ ، ص ١٠٣) . ودور العالم أن يعيد رسم ذلك الخط بنظره في العادة وبتفكيكه ما فعلته . فالعادة ، إذ ما ثلَّمت الإحساس وسهَّلت وحددت الحركات الخاصة بأعضاء الحواس وربطت بمزيد من القوة الانطباعات بالحركات التي تهيئها أو تيسِّرها ، أزالت تدريجياً ، مع كل مجهود ، الشعور بالقسط الايجابي الذي نضطلع به في معرفتنا ؛ وأحد أغرب أفاعيلها هو ذاك الذي يطال الإدراك اللمسي : فـ « المجهود العضلي يزول أو لا نعود نحس به إلا في نتيجته ... والفرد ، الجاهل بقوته الذاتية ، سيسقطها بتمامها على الموضوع ، أو الحد المقاوم ، فيعزو إليه الكيفيات المطلقة من قصور ذاتي وجمودية وثقالة » (م ٢ ، ص ١٠٦) . إذن ، وعلى الرغم من الحركات الإيجابية التي هي شروط المعرفة ، و « عندما تصل الملكة الإدراكية الى درجة الإحكام من جهة أولى ، والى درجة العماء من

الجهة الثانية » ـ والعادة هي التي توصلها اليها ـ « يبقى الفرد مستسلماً بسلبية لدفع العلل الخارجية التي تحرِّكه في كثير من الأحيان بدون أن يفطن لذلك ، أو أسيراً للاستعدادات العضوية » (م ٢ ، ص ١٢٠) .

إن دراسة العادات الإيجابية ، في الباب الثاني ، يفترض بها أن تبيِّن لنا كيف نستطيع أن نسيطر من جديد على تلك الحركات ونتحكم بها ، وكيف تغدو من جديد « شاغرة » على حد تعبير مين دي بيران . وحتى ندرك مدى أهمية ذلك ، ينبغي أن نوضح كيف يفهم معنى **العلامة** . فمعلوم لنا كيف ولماذا كانت ممارسة الفكر تعد ، في التقليد الكوندياكي ، غير قابلة للفصل عن اللغة ، أداة التحليل الضرورية ؛ ويبقى مين دي بيران وفياً هنا أتم الوفاء لذلك التقليد ؛ غير أنه يكشف عن تضمن العلامة لصفة ، اساسية في رأيه ، هي أن العلامة حركة ، وحركة يفترض فيها ، كيما تضطلع بوظيفتها كعلامة ، أن تبقى « شاغرة » ؛ والمقصود بذلك أن تكون دواماً تحت تصرفنا لنستحضر عن طريقها فكرة بعينها ؛ وهكذا فإنها هي التي تتيح لنا ، بصورة غير مباشرة ، أن نصير سادة أفكارنا . وبهذا المعنى ، فإن الحركات التي ترتبط بانطباعاتنا في الإدراك تكون علامات طبيعية على هذه الانطباعات ما دامت « شاغرة » ، وتكف عن أن تكون كذلك متى ما نحتُّها العادة بعيداً عن متناول الإرادة ؛ « فوظائفها الطبيعية كعلامات تُنتسى تماماً أو تُتجاهل ؛ ولا يعود ثمة استدعاء شاغر » (م ٢ ، ص ٣٠٥) . وعندئذ « تأتي لحسن الحظ العلامات الثانوية للغة لتعطِّل حركية العادة ، ولتكشف للفرد عن نوع السلطان الذي يمكن أن يكون له على العديد من أحوالها ، ولتخلق له ذاكرة ثانية » .

إن العلامات المؤسَّسة تستـأنف إذن العمل حيث تكـون العادة عـطلت نتائجـه . لكن العادة تقف بـالمـرصـاد لهـذه العـلامـات كمـا لسابقاتها ، وما تاريخ الفكر البشري إلا تاريخ الإخفاقات التي يمنى بها

عندما يبغي الإبقاء على « شعور » هذه العلامات (ومعه على القدرة على التحكم بالذات) ، وإلا وصف الجهود التي يتعين عليه بذلها ضد الرتابة والروتين .

(٤)
مذهب الأنا : الواقعة الأولية

كانت المسألة التي طرحتها أكاديمية العلوم الأخلاقية للمسابقة عام ١٨٠٥ هي : « كيف يمكن تحليل ملكة التفكير ، وما الملكات الأولية التي ينبغي الإقرار بها لها ؟ » ، وكانت هي عينها المسألة التي طرحها الإيديولوجيون ، الذين كان يتشكل منهم معهد فرنسا ، من منظور مذهب كونديلاك ؛ فتحليل الفكر من هذا المنظور كان يعني ، كما فطن إلى ذلك مين دي بيران ، إحصاء مختلف الصور ومختلف الكيفيات التي يتلبسها الإحساس عند تحوله والتي يعبر عنها اسم الجنس : **الفكر** . وقد أعطى مين دي بيران المسألة اتجاهاً مغايراً تماماً يتفق مع شاغله الأساسي ، وهو التمييز بين السلبية والإيجابية فينا ، بين ما ننفعل به وما نفعله ؛ وكان أن أقحم على هذا النحو تجديداً كبيراً ليس فقط في نتائج التحليل . بل كذلك على الأخص في شكله ؛ فليس بيت القصيد تصنيفاً جديداً ، بل خطة جديدة للتمايز ، كما لو أن التحليل الآلي بطريق القسمة جرى استبداله بتحليل كيميائي يكشف عن وجود عناصر متنافرة في واقعات متشاكلة في الظاهر.

كانت حياة مين دي بيران الداخلية منسوجة من تناوب سيطرة الجسم والتحكم بالذات ، وهما حالتان يشعر فيهما الإنسان بالسعادة أو التعاسة تنبجسان من استعدادات عضوية لاإرادية ، بالتضاد مع الأويقات النادرة التي نتحكم فيها بذواتنا . ومذهب مين دي بيران هو ضرب من التعميم لتجربة الثنوية هذه التي يكتشفها في ظاهرات الوعي

لأكثر بساطة في الظاهر . فنراه ينتقل من وصف المشهد الداخلي لذي وجدناه يتتبع فيه بقلق تعاقب الحالات الوجدانية التي لا سيطرة له على وجهتها ، إلى التحليل السيكولوجي الذي يهتدي ، إن جاز القول ، إلى تفاضلية حياة النفس ، أو على حد تعبيره بالذات إلى الواقعة الأولية التي تتحد فيها الإيجابية بالسلبية ، الأصل الأول لكل وعي .

أما أن هذه الواقعة الأولية هي في آن معاً أصل الوعي وموضوع تجربة باطنة مباشرة ، فإنما في ذلك على وجه التعيين ، أي في ترابط هاتين الدعويين ، تكمن نواة المذهب البيراني ؛ فـ « المطلوب أن ننطلق ، من بين جميع المعارف التي أوتي لذهننا أن يحصِّلها ، من المعرفة الأكثر بساطة ويقينية التي بدونها لا تعود أي معرفة أخرى ممكنة والتي بها تصير جميع المعارف الأخرى ممكنة » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٣٤١) . وعلى هذا فإن عمله مزدوج : عمل تحليلي ، قوامه استنباط الواقعة الأولية وعزلها ، وعمل إدماجي ، قوامه استبيان تطور الوعي بدءاً من هذه الواقعة الأولية .

أما الواقعة الأولية فهي المجهود العضلي الذي يعرف فيه الأنا ذاته معرفة مباشرة على أنه قوة فوق عضوية تحدِث الحركة في عضلة بعينها ؛ والأنا لا يعرف نفسه إلا باعتباره علة فاعلة في مادة تقاومه ؛ فلا حدس للأنا بذاته ولا وعي خارج هذا الفعل ؛ فلو حذفتم المقاومة ، لحذفتم الوعي . وإن لفي كل وعي بالأنا (وكل وعي هو وعي بالأنا) اتحاداً صميمياً بين هذين العنصرين اللامتجانسين : قوة لامادية ومقاومة مادية ؛ فالأنا يدرك نفسه على أنه علة من خلال الجهد ، على نحو لا يقبل فصماً عن المعلول الذي تحدِثه .

إن جميع أخطاء الفلاسفة بصدد هذه النقطة تنبع من كونهم لا يفطنون إلى تجربة الجهد الباطنة في أصالتها غير القابلة للاختزال ؛ فهم يستعيضون عن فعل الأنا ، غير القابل للفصل عن توكيد وجود خارجي ، بالجوهر المفكِّر ؛ فهذا الجوهر يعرض لهم من الخارج ، على

أنه شيء دائم ثابت ، على منوال الشيء المادي القابل لأن يتلبس أحوالاً متباينة ؛ وكما فطن هوبز للأمر ضد ديكارت ، فإن فكرة الجوهر لا تحتمل افتراقاً عن صورة ماهية ممتدة ؛ وينجم عن ذلك ـ ومالبرانش هو الذي استخلص النتيجة ـ أن كل حال من أحوال النفس ، من إحساس أو اشتهاء أو إرادة ، يُتعقل أيضاً على أنه حال سلبي للنفس لا يمكن أن تكون له من علة أخرى غير الله ، العلة الكلية ؛ وحتى إذا عزونا ، صنيع لايبنتز ، سلسلة أحوال النفس إلى علة باطنة ، فسنكون قد أنكرنا على أية حال أن تكون بين الجسم والنفس علاقة علة بمعلول ، ولن يكون أمامنا مناص ، لتفسير تطابقهما ، من اللجوء إلى الفروض المبتسرة للمذهب الظرفي أو لسبق التساوق . بل أكثر من ذلك ، فمين دي بيران يرى في مذهب ديكارت الجوهري مبدأ مادية القرن الثامن عشر : فالجوهر الروحي ، كما يتصوره ديكارت ، لا يختلف عن الجوهر المادي اختلافاً بيِّناً ليحول دون مماثلته به .

إن جميع هذه النتائج تتأتى من مسعى ديكارت الأول : **أنا أفكر إذن فأنا موجود** ؛ فقد اعتقد أنه واجدٌ في الفكر تأملاً للذات في الذات مستقلاً أتم الاستقلال عن فعل علِّي في الجسم ، مما يتأدى به إلى عزل الجوهر المفكر ، باعتباره شيئاً ، عن الجوهر الممتد . ولكن تلك النتائج عززها أيضاً منهج بيكون ، وقوامه إحلال تصنيف الوقائع محل البحث ، المستحيل والمخيِّب للآمال ، عن العلل المحْدِثة ؛ وعندما طبق الإيديولوجيون هذا المنهج على وقائع النفس شاؤوا ألا يتعدوا رصد هذه الوقائع وردها ، بوساطة مقايسات ، إلى وقائع عامة ، مثلما رد نيوتن إلى الجاذبية جميع وقائع الميكانيكا السماوية .

إذن فالفلسفة الحديثة برمتها ، على ما يرى مين دي بيران ، هي التي أهملت التجربة الداخلية ومعطياتها المباشرة لتتصور موضوعها وفق أنموذج تجربة الأشياء الخارجية ، بدون أن تفطن أصلاً إلى أن هذه التجربة الثانية مستحيلة بدون الأولى . ذلك أن الملاحظة الباطنة

تفيدنا ضد ديكارت CERTISSIMA SCIENTA ET CLAMANTE CONSCIENTIA[٣] أن كل وعي هو فعل في الخارج ، جهد للتغلب على المقاومات : فالتجربة الباطنة لا تعطينا إذن أي جوهر ، بل فقط قوة إيجابية ، فردية ، متكافلة مع الحد السلبي الذي تفعل فيه حاضراً ؛ فلا وجود لذات بلا موضوع ، ولا لموضوع بلا ذات ، وهذه ليست ، كما لدى الألمان ، قضية كلية ، وإنما تعبير عن تجربة فردية غير قابلة للإيصال ؛ وما الموضوع إلا المقاومة التي لا تحتمل فصماً عن القدرة . ومن جهة أخرى ، يؤول مين دي بيران تلك الواقعة الأولية ، ضد مالبرانش وهيوم والإيديولوجيين ، على أنها معاينة مباشرة لفعل علّي فعّال ؛ « إنني أحتكم إلى الحس الصميمي لكل إنسان في حالة اليقظة والوعي ، أو COMPOS SUI[٤] ، لأعلم هل يشعر أولا يشعر بجهده الذي هو العلة الفعلية لهذه أو تلك من الحركات التي يشرع بها أو يعلقها أو يوقفها أو يؤاصلها كما يشاء ولأنه يشاء ؛ وهل لا يميز جيِّد التمييز هذه الحركة من حركة أخرى يستشعرها أو يدركها في أحوال أخرى وكأنها تتم بلا جهد أو ضد إرادته،من قبيل الحركات التشنجية للعادة؟» (طبعة نافيل، م ٣، ص ٤٦٤). ويرى مين دي بيران أن أعم اعتراض لمالبرانش على فعالية الجهد الإرادي هو ما نحن عليه من جهل بالآلية المعقدة للكيفية التي تحدث بها حركة عضلية ما (م ٣ ، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩) ؛ فكيف لنا أن نكون نحن علة حركة ، على حين أننا لا نحوز أية فكرة واضحة ومتميزة عن شروط وجودها ؟ أفلا نكون والحال هذه كمن يريد أن يعطي العقربين في ميناء الساعة الحركة المرامة بدون أن يعرف آلية صنع الساعة ؟ إن قوة الاعتراض تتأتى من أننا نحاول أن نتمثل بالخيال علاقة الأنا بالجسم على أنها كعلاقة الساعاتي بالساعة ؛

(٣) باللاتينية في النص : بعلم يقيني وبضمير مطمئن. «م».

(٤) باللاتينية في النص : سيد ذاته تماماً. «م».

والحال أن تلك العلاقة تحديداً غير قابلة للترجمة إلى الخيال : فهي علاقة الأنا ، الذي يستشعر نفسه حراً في جهده، بالحركة التي يحدِثها ؛ ولا يزيد اعتراض مالبرانش عن أن يكون مؤداه ما يلي : إن الإرادة لم تخلق لذاتها جسمها ووسائل فعلها . يعتقد مين دي بيران إذن أن له الحق في أن يجيب أيضاً عن تحدي هيوم الذي كان طلب أن يريه أحدهم فعلاً فعالاً في واقعة واحدة على الأقل من وقائع التجربة(٥) ؛ فمثل هذا الفعل يمكن تبيُّنه مباشرة بدون أي دليل جدلي وبدون أي استقراء في الجهد الإرادي ؛ لكن بيت القصيد ، في موضوع كهذا ، ليس الإثبات ، بل تهيئة الذهن وحذف الأحكام المسبقة التي تحول دون الأخذ بوجهة النظر التي ينبغي أخذها لملاحظته.

على أن المعنى البيراني عن الجهد يتصف بقدر من الخصوصية : فلفظ الجهد يوحي بطبيعة الحال بحالة سيكولوجية استثنائية ، غير متصلة ، توقف لحين وجيز نسبياً من الـزمن مجـرى الوعي ؛ والحال أن الواقعة الأولية التي يطلق عليها بيران هذا الاسم تكون حاضرة ما دام الوعي موجوداً ، أي طوال حالة- اليقظة؛ وهذه واقعة ثابتة نسبياً ومطابقة لذاتها . ولنتذكر أن مين دي بيران كان من أوائل الذين أبرزوا للعيان تعدد الحركات الإرادية التي تشرط كل معرفة ، وقبل كل شيء المعرفة عن طريق الحواس ؛ وإنما بفضل جهاز العين العضلي يمكن أن تبقى إدراكاتنا البصرية متميزة ؛ ولأن جهازاً

---

(٥) بخصوص نقد هيوم، انظر على الأخص اجوبة عن الحجج ضد الإدراك الواعي المباشر لرابطة علية بين الإرادة الأولية والحركة وعن اشتقاق مبدأ علية كلي وضروري من هـذا المصدر : RÉPONSES AUX ARGUMENTS CONTRE L'APERCEPTION IMMÉDIATE D'UNE LIAISON CAUSALE ENTRE LE VOULOIR PRIMITIF ET LA MOTION ET CONTRE LA DÉRIVATION D'UN PRINCIPE UNIVERSEL ET NÉCESSAIRE DE CAUSALITÉ DE CETTE SOURCE، طبعة كوزان، م ٤.

معقداً يمكن أن يحدِث الأصوات حسب الإرادة يمكن للسمع أن يلعب دوراً من الطراز الأول في معرفتنا بالعالم الخارجي وعلى الأخص بأقراننا ؛ وليست الوظيفة المباشرة للعلامة ، حسب مين دي بيران ، تمثيل مجهل صفات الموضوع ، بل أن تقدم ، لأنها حركة إرادية ، نقطة استناد ثابتة ، وشاغرة على الدوام من حيث هي تحقُّق من العمل السابق ؛ هناك إذن ، طوال حالة اليقظة ، توتر متواصل ومتغير ، تغذيه الإرادة ، لكل أجهزتنا العضلية أو لجزء منها ؛ والجهد كما يفهمه بيران لا يشير إلى غير هذه الفاعلية الإرادية .

إن احتكام مين دي بيران الدائم إلى التجربة الباطنة لا يمنع أن تترك نظريته في الجهد عدة مسائل معلقة بلا حل . ففكرة قوة فوق عضوية تتحول إلى طاقة عصبية ، أو تولِّد على أية حال الطاقة العصبية اللازمة لتقلص العضلة ، ليس الوضوح بحال من الأحوال من صفاتها ؛ ويظهر أنها لا تعدو أن تكون قوة محدودة ، وكميتها تبقى على الدوام واحدة بالإضافة إلى كل فرد ؛ وان يكن ثمة من تقدم ، فليس فيها ، وإنما في أفاعيلها ؛ ذلك أن الحركة الأولى التي تنتج عنها يمكن أن تصير ، بفعل العادة ، أكثر سهولة وتلقائية وآلية ، بحيث تترك تلك القوة شاغرة لحركة أخرى ؛ وهكذا تتراكب فوق الآليات المتكونة أفعال جديدة ؛ لكن يلوح أن مقدار القوة في الفعل الأول الأكثر بساطة ، كالشم الإيجابي مثلاً أو لجلجة الطفل الأولي ، لا يقل عن مقدارها في الفعل الأكثر تعقيداً الذي يستفيد فقط من الآليات المتكونة من قبل . وغامضة أيضاً هي الشروط التي يحدث فيها الشعور بالجهد ؛ فمقاومة العضلة تُستشعر في اللحظة عينها التي تحدث فيها ، وكأن الشعور يتبع مسار التيار العصبي؛ ولو كان أمبير هو المعني بالأمر لكان حرص على التمييز بين الشعور بالقوة التي تُنفق وبين الإحساس العضلي نفسه ، وهو بصفته هذه إحساس ناقل ولا يتميز عن الإحساس الذي يحدثه تقلص عضلي مستقل عن الإرادة ؛ أما مين دي بيران فلا يريد

التسليم بذلك : « إن التقلص الأول يُستشعر على أنه معلول مباشر لقدرتي ، على نحو متمايز أتم التمايز عن التقلص غير الإرادي » .

تطالعنا هنا كثرة من الألغاز تتأتى من أن عدة ظاهرات فيزيولوجية هي في حقيقتها واحدة (إحداث الحركة بسائل عصبي آتٍ من المركز) تُؤوَّل تأويلاً متبايناً تبعاً لنسبة هذا السائل العصبي إلى أصل عضوي أو فوق عضوي ؛ ويبقى عسيراً للغاية ربط التجربة الباطنة بالوصف الفيزيولوجي .

إن معنى هذه الصعوبات سيتجلى لنا بقدر أكبر من الوضوح إذا أخذنا في اعتبارنا أن هدف مين دي بيران في مذهبه هو الهدف الذي كانت تطرحه عليه حياته الداخلية : قهر القدر الفيزيولوجي أو على الأقل الالتفاف عليه . ومعلوم لدينا كم كان مين دي بيران يناهض تعريف دي بونالد الشهير للإنسان : عقل تخدمه أعضاء ؛ فالإنسان بالأحرى، وفي شطر واسع من حياته ، عبد لبدن يصنع هناءه أو شقاءه بغير إرادته هو ؛ والمطلوب هو أن نعرف ما إذا كان فعله الذاتي قادراً على الاندماج بالبدن ، وعن أي سبيل وإلى أي حد ؛ وحسب الفروض الأثيرة للقرن الثامن عشر ، ليس ثمة من سبيل إلى ذلك عن طريق تقدم باطني في التعقيد يكون من شأنه أن يغير الحياة الحيوانية تدريجياً إلى حياة عاقلة ، وإنما فقط عن طريق انقلاب لامتـوقع ينضوي معه « مركز النفس الحاسة (المركز المحرِّك) تحت زعامة القوة الحرة التي هي ماهية النفس الإنسانية ، ويصير تابعاً لها على نحو ينفُذ معه تحت تأثيرها جميع عمليات الحيوان العضوية » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٤٧٧) ؛ وهذه القوة المستمدة قانونها من ذاتها SUI JURIS ليس لها من خارج أو سابق يستحدثها (تماماً كما أن الحالة الاجتماعية لدى روسو ليست كامنة بذرياً في الحالة الطبيعية ، بل مردها إلى المبادأة المطلقة للعقد) . إن الانسان مزدوج : -SIMPLEX IN VITALITATE, DU

PLEX IN HUMANITATE[٦] ؛ لكنه ليس عقلاً تخدمه أعضاء ، بل حيوان عاقل .

إن ما حمل على الاعتقاد بوجود تقدم متصل بدءاً من الإحساس هو أن الحالات البسيطة المزعومة ، التي انطلق منها كوندياك ، كانت في الواقع أحوالاً مختلطة تتضمن سلفاً الحد المطلوب تفسيره ؛ فالإحساس الذي يتكلم عنه هو الإحساس المتواكب بوعي الأنا ؛ والحال أن التحليل البيراني يفصل عن الوعي الحساسية العضوية الخالصة ، التي لا يكون وجود لسواها لدى الحيوان أو لدى الطفل في الأسابيع الأولى من عمره ، قبل أن تتجلى لأول مرة قدرته العضلية . وقد شق عليه للغاية أن يقنع أمبير بوجه خاص بوجود تلك الإحساسات اللاشعورية ، اللاواعية، العديمة الأنا ، التي يسميها بالإدراكات الأولية الغامضة في المذكرة التي وضعها في برجـراك (طبعة تيسران ، م ٥) ؛ آية ذلك أن الحساسية الحيوانية « واقعة ابتدائية ، تامة في جنسها » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٤٠٠) ، شأنها في ذلك شأن الجهد ؛ زد على ذلك أن الواقعتين الابتدائيتين هاتين تتراكبان بأوثق العرى في أبسط الإدراكات حتى إنه ليعسر للغاية تصورهما مفترقتين ؛ « لهذا كانت لفظة الإحساس تحتوي دوماً بصورة ضمنية ولامنقسـمة وعي الذات الحاسة ، بحيث أنه لو حذفت هذه الذات لبدا وكأن الإحساس يتلاشى معها » . ويستشهد مين دي بيران تكراراً ، إفهاماً منه لقارئه ، بعبارة كوندياك المشهورة بصدد الإحساس الأول الذي يقحمه على التمثال : « إن التمثال يصير رائحة ورد » ؛ فالواقعة الأولية المتمثلة بالحساسية العضوية هي السلبية المطلقة التي تجعل النفس تتماهى بالتناوب مع جميع الحالات التي تأتيها من الجسم ، ومن هنا كان تعدد بلا رابط ؛ وتتضمن الحساسية العضوية ، فضلاً عن انفعال

---

(٦) باللاتينية في النص : أحادي في حيويته ، ثنائي في انسانيته. «م».

اللذة والألم والاحساس ، الغريزة والاشتهاء والهوى وجميع الحالات التي لا وجود فيها لأنا سيد على ذاته ، وبالتالي لوعي ؛ وفي هذه الحياة الدنيا تكون التأثرات متزامنة وأشبه بمجموعة من صور متلاشية (طبعة تيسران ، م ٤ ، ص ٢٠٢ ، الحاشية) ؛ أما في الحياة الإيجابية فالوقائع ، على العكس ، متعاقبة : ضرب من التشتت في المكان بينه وبين الفاعلية الدائمة المتصلة تصادر وتضاد . ومقابلة كهذه إنما ترتبط بالمذهب الحيوي لبوردو وبارتيه اللذين يقترب منهما مين دي بيران في بعض الأحيان غاية الاقتراب ؛ فعلى النقيض من ستال الذي كان يرى ، وفقاً للمثنوية الديكارتية ، أن مبدأ الظاهرات العضوية يكمن في النفس العاقلة بالذات ، كان بوردو يعتبر الحياة فاعلية قائمة بذاتها ومشاركة في الجوهر للبدن . فالنابض الحق للظاهرات العضوية هو الحساسية ، تلك الخاصية الحيوية بامتياز ؛ يقول : « إن جميع عناصر الجسم الحي حساسة بماهيتها : والحياة إنما تكمن في ما لليف الحيواني من قدرة على الإحساس والتحرك من تلقاء نفسه[٧] » ؛ وتلكم هي عينها فكرة مين دي بيران الذي يعتبر « الحساسية » مبثوثة عبر المادة العضوية على وجه كامل بحيث لا تحتاج ، كيما تحدث ، إلى التركز في جهاز عصبي ؛ وهذا ما جعله يدين القسمة التي أجراها يومئذ بيشا بين الحياة العضوية (كظاهرة الهضم) وبين الحياة الحيوانية (كتقلص العضلات المسماة بالإرادية) ؛ فعندما لا يكون تقلص العضلات مرده إلى الإرادة ، بل « كما في العادة وفي الانفعال أو التأثر إلى الارتباطات أو التجاذبات العضوية ، لا يكون ثمة موجب لإدراجه في صنف متميز . وعلى هذا النحو يرتسم خط فصل نهائي بين الحياتين : الحياة الحيوانية والحياة

---

(٧) نقلاً عن بابيون : تاريخ الفلسفة الحديثة HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE ، م٢ ، ص ٣٢٧ .

الانسانية » .

إن الأنا الفاعل في جهده ضد الجسم الذي يقاومه هو ، عند مين دي بيران ، جرثومة حياة الانسان العقلية والخلقية برمتها . فهل هذه الواقعة الابتدائية ، واقعة التجربة الداخلية ، بعريها وبطابعها الفردي والشخصي ، كافية لتوليد كل العقل النظري والعملي بمبادئه الكلية ؟ لنستذكر أن هذا الشعور بأنا متوحد في طبيعة غريبة عنه تأدى بسينانكور ، في الفترة نفسها تقريباً ، إلى الدفاع عن الانتحار ، وبألفريد دي فينيي إلى السكينة الرواقية والمؤلمة لموت الذئب[8] . أما ما يجعل مين دي بيران ينحو منحى آخر فهو الشعور بالسيطرة التامة على الذات في المضمار ـ المحدود للغاية بكل تأكيد ـ الذي يفعل فيه الأنا ؛ فيقين الانسان بأنه هو العلة هو ، بذرياً ، العقل كله ؛ كتب إلى أمبير يقول : « بما أنني أعتقد أنه لا وجود لفكرة تعقلية أو لإدراك متميز أو لأي إدراك صرف لا يكون مرتبطاً أصلاً بفعل للإرادة ، فلست مستطيعاً أن أمنع نفسي من اعتبار الجهاز التعقلي أو المعرفي مرتكزاً ارتكازاً مطلقاً ، إن جاز التعبير، على جهاز الإرادة ولا يختلف عنه إلا بالتعبير » (طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٤٠٠) . والبرهنة على هذه الدعوى هي من كبرى صعوبات البيرانية ؛ وقد أسلفت القول كم يؤكد على دور العناصر المحرِّكة في الإدراكات ، وبصفة أعم على دور العلامات ، الطبيعية أو المؤسَّسة ، في الأفكار التعقلية . لكن هذا الجزء الإرادي من الظاهرة ، ألا يخص استعمالنا الشخصي للعقل أكثر مما يخص مضمونه الكلي ؟ إن استدلال مين دي بيران يعرج عندما تكون

---

(٨) موت الذئب LA MORT DU LOUP : قصيدة مشهورة نظمها ألفريد دي فينيي عام ١٨٤٣ ، ودعا فيها الانسان الى أن يتمثل بالذئب عندما تأزف ساعة تركه الحياة : فعليه ، كالذئب الذي سد عليه الصيادون المنافذ ، أن ينطوي على نفسه في رواقية مستوحشة وفي بسالة بدون أن يتلفظ بكلمة او يبكي او يئن. «م».

بغيته تأسيس إثبات كلي من قبيل مبدأ العلية على معرفة عليتنا الخاصة في الفعل الإرادي : فكيف نستنتج من الفاعلية التي نستشعر أننا نمارسها بقاء الأنا في اللحظات التي لا يفعل فيها ؟ وأي تماثل مثير للشبهة هو ذاك الذي يتأدى بنا ، لأننا نحن أنفسنا علل ، إلى الاعتقاد بأن الأحوال التي نَخْبَرها بدون أن نفعلها هي معلولات لعلة خارجية عنا ؟ لقد كان الاستدلال يقتضي ، كيما يصح ، أن يتم أولاً التسليم بمبدأ العلية ، وهذا المبدأ عينه هو ما كان ينبغي البرهان عليه . والأمر بالمثل في ما يتصل بالمبادىء الخلقية التي يشق علينا أن نعرف كيف نبلغ إليها انطلاقاً من حرية الأنا المطلقة : فهنا أيضاً يولد الضمير لأننا نرى لدى الآخرين أشخاصاً مشابهين لنا ؛ وهكذا « تحد الدائرة الفردية نفسها بنفسها » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٣٥) ؛ ولكن لماذا هذا التماثل ؟ ربما لأنه كان يعسر على مين دي بيران في هذا الموضوع أن يبقى منطقياً مع نفسه بدون أن يصطدم بنزعة فردية كان يريد تحاشيها . فإن لديه انتروبولوجيا ليست على وفاق مع السيكولوجيا ؛ « لا يمكن لأي عامل ، بحكم العلاقة الانتروبولوجية ، أن يُرَدَّ إلى فرديته ؛ فما يعرفه أو يستشعره في ذاته يعرفه مع آخر أو بوساطة آخر . والعلاقة الأنتروبولوجية تدخل كعنصر ضروري في وعي الأنا الإنساني » (م ٣ ، ص ٣٦) .

(٥)
فلسفة مين دي بيران الأخيرة

إن هذه الدعوة إلى ضرب من تواصل مباشر بين الأشخاص تبحث عن مرتكز للحياة الخلقية ، لا في المبادىء الكلية ، بل في علاقة من نوع جديد ، تجاوز حياة الفرد وتكون أشبه بواقعة أولية جديدة .

وفكر مين دي بيران يتجه ، كيما يبلغ إلى الكلي ، لا نحو المذهب العقلي ، بل نحو المذهب الصوفي . فمنذ عهد المذكرة حول **تحليل الفكر** انضم إلى غاسندي ليرد على ديكارت ، في مدعاه بأنه واجد الفكر العاري من خلال تأمل الكوجيتـو في الذات ، بأنه لا شيء يفعل في الذات وبأن لا فعل إلا في حد خارجي (طبعة تيسران ، م ٤ ، ص ١٩٤ ـ ١٩٦) ؛ ويضيف موضحاً : هذا على الأقل في أحوال اليقظة العادية ؛ إذ في الأحوال الصوفية لا يعود ثمة وجود لغير الداخلية . هكذا تأتي الحالة الصوفية كواقعة ابتدائية غير قابلة للإرجاع لتحل بدقة محل الكوجيتو الذي خلط فيه ديكارت، في رأي مين دي بيران ، خلطاً في غير محله بين الحياتين : الحياة الانسانية والعاقلة التي لا يمكن أن تكون إلا فعلاً في ما هو خارجي ، وحياة الروح . ففي الحالة الصوفية يحدث ذلك الاستغراق في الله الذي لا تعود النفس تحوز فيه من الشخصية مقداراً أكبر من ذاك الذي كانت تحوزه في الحياة الحيوانية ؛ وبذلك تكون الحياة الانسانية وسيطة بين الحياة الحيوانية ، التي ينحط اليها الانسان عندما يسلم قياده للأهواء ، وبين حياة الروح ، التي هي في آن معاً استقلال ذاتي مطلق وانصهار في الله ، على اعتبار « أنه لا يحدث شيء أخيراً في الحس والخيال إلا أن يريده الأنا أو أن توحي به القوة السامية التي يستغرق فيها هذا الأنا » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٤١٩) : حياة الروح هي وحدها التي تضع إذن حداً لذلك الشعور بالعجز الذي يرهق مين دي بيران ، وتفصله عن التبعية للجسم ، وهو أمر ما كانت الرواقية المستندة إلى قوة الإرادة وحدها تستطيع بلوغاً إليه : فمرقس ـ أوراليوس يطبق على الحياة الثانية ما لا يصدق إلا على الثالثة . إن الروح هو في جوهره حب بالمعنى الروحاني المسيحي ، أي « الحياة الممنوحة للنفس كإضافة إلى حياتها الخاصة تأتيها من خارجها ومن فوقها » (م ٢ ، ص ٥٤١) ؛ والحب يخلق بين الأرواح علاقة مباشرة ومستقلة عن

العلامات . فحياة الروح ليست على اتصال بالجهد الانساني ؛ ولا سبيل إلى أن ترى النور إلا بنداء من اللّه ، هو لنفسنا ما نفسنا لجسمنا ؛ وإلى جانب الفاعلية الخاصة للنفس ، فإن لها « ملكات وعمليات مرجعها إلى مبدأ أسمى منها ، وهذه العمليات تجري في أعماقها وبغير درايتها : ... حدوس تعقلية ، إلهامات ، حركات فوق طبيعية تقع فيها النفس بتمامها ، وقد تجردت عن نفسها ، تحت تأثير فعل اللّه » (م ٣ ، ص ٥٤٩) . وفكر مين دي بيران تتوّجه هنا نظرية في النعمة .

إن الحيوات الثلاث ، الحيوانية والإنسانية والروحية ، مستقلة إذن ؛ يكتب م. تيسران يقول : « ليس ثمة من انتقال منطقي أو ميتافيزيقي من واحدتها إلى الأخرى ؛ وجل ما في المستطاع معاينة وجودها لا تفسيره »(٩) . لكن هناك بالمقابل اتصالية تامة في موقف مين دي بيران الذي وجد في حياة الروح ذلك الانتصار على القدر الفيزيولوجي الذي نشده عبثاً من الارادة .

(٦)
أ . م. أمبير

لدى أمبير أيضاً يُستبدل تصور الإيديولوجيين التبسيطي بنظرية في العقل أكثر تعقيداً بكثير . وأندريه - ماري أمبير (١٧٧٥ - ١٨٣٦) هو الفيزيائي الذي اكتشف في عام ١٨٢٠ قانون الكهرطيسية ، وكان رئيساً للجمعية المسيحية ، وهي جماعة صوفية ليونية تأسست عام ١٨٠٤ ، ومراسلاً لمين دي بيران ، وقد وجّه إليه

---

(٩) انتروبولوجيا مين دي بيران L'ANTHROPOLOGIE DE M.DE BIRAN ، ص ٢٩٧ .

من ١٨٠٥ إلى ١٨١٢ رسائل هي بمثابة مقالات تامة بكل ما في الكلمة من معنى في تصنيف الظاهرات السيكولوجية ؛ وكان من أوسع مفكري عصره أفقاً ، ومن أقلهم استعباداً للسياسة وللدُرجات الفلسفية العابرة التي جعلت كثرة من مفكّري العصر يبدون وكأنّما أصابهم مس ؛ وقد شق طريقه بجهده الخاص وبصورة مستقلة عن كل تأثير مباشر إلى التقليد الفلسفي الذي يعيد ربط تحليل الذهن بتحليل طرائق العلم الوضعي ؛ وكان علاوة على ذلك صاحب نفس مرهفة يتهيّب أصدقاؤه الليونيون أن تعصف به الحماسة : «إن نفسه المضطرمة لا تسمح له بأن يلزم حداً وسطاً » . هذا ما كتبه بالانش حينما رجع أمبير في عام ١٨١٥ إلى الإيمان المسيحي بعد أحد عشر عاماً من الكفر وصرح بقوله : « كل ما حولي يبشرني بعصر ديني عظيم ، لكني آسي إذ أفكر بأني لن أعيش بما فيه الكفاية لأرى تباشيره ولأحكم كيف سيكون »[١٠] .

معلوم لنا عظم المكانة التي كانت تتبوّاها يومئذٍ في العلوم ، وبخاصة منها العلوم الكيميائية والطبيعية ، طريقة التصنيف : فقد كان هناك إجماع ، خلافاً لما ذهبت إليه بعض الاتجاهات في القرن الثامن عشر ، على أن مسألة أصل الموجودات لا يجوز أن تأتي إلّا بعد مسألة تصنيفها ، هذا إن لم يكن واجباً إرجاؤها نهائياً ؛ فالأنواع الثابتة كما قال بها كوفييه في التاريخ الطبيعي تناظر الأجسام البسيطة في الكيمياء والملكات غير القابلة للإرجاع كما قال بها الفلاسفة الاسكتلنديون . والروح هو ما أدخله أمبير على العلوم الفلسفية ؛ وقد اشتهر بوجه خاص بتصنيفين اثنين : تصنيف الظاهرات السيكولوجية ، وقد وضعه ـ وما ونى ينقحه ـ في مراسلاته مع مين دي بيران ، وتصنيف

---

(١٠) انظر فيات : المنابع الخفية للرومانسية LES SOURCES OCCULTES DU ROMANTISME ، م٢ ، ص ٢٢٦ .

للعلوم عرضه في محاولة في فلسفة العلوم أو عرض تحليلي لتصنيف طبيعي للمعارف الإنسانية قاطبة ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES OU EXPOSITION ANALYTIQUE D'UNE CLASSIFICATION NATURELLE DE TOUTES LES CONNAISSANCES HUMAINES (١٨٣٤) .
وقد أشار إلى أهمية التصنيف الأول عندما ارتأى أن « تصنيفاً جيداً لتلك الظاهرات هو الوسيلة الوحيدة لرفع علم النفس إلى مستوى سائر العلوم ، وللتوفيق بين الآراء المتضاربة ـ الناجمة عن عدم التفاهم ـ لأولئك الذين يعنون بهذا العلم ، وذلك عن طريق إمدادهم بالوسيلة اللازمة لتوضيح أفكارهم وكذلك بالوسيلة اللازمة للتوصل يوماً إلى تكلم لغة واحدة»[١١] .

بيد أن تصنيف الواقعات السيكولوجية يرتكز هو نفسه على أطروحة جديدة كل الجدة ومستقلة تمام الاستقلال عن مين دي بيران الذي لا يدين له أمبير على أي حال بدَيْن كبير إلى الحد الذي يشاع بصفة عامة ؛ وهذه الدعوى ، التي ادَّعى لنفسه ثلاث مرات أصالتها[١٢] ، تهيمن على تصنيفه . وهي لا تتصل بعلم النفس بقدر ما تتصل بفلسفة العلم . ونقطة انطلاقها هي المقابلة الأفلاطونية ـ الديكارتية بين الشمس « المحسوسة » والشمس « المعقولة » : « إننا لا نعرف إلَّا بانطباعاتنا العالم الفينوميني ، حيث يكون وجود الألوان في الموضوعات ، وحيث قطر الشمس قدم واحدة ، وحيث الكواكب تسير بعكس البروج ، إلخ ؛ والفيزيائيون والفلكيون يتصورون عالماً نومينياً شرطياً ، الألوان فيه إحساسات تستثيرها في الموجود الحاس بعض الأشعة ولا وجود لها إلَّا في هذا الموجود ، وحيث قطر الشمس

---

(١١) الأعمال الكاملة لمين دي بيران ، طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٤٠٦ ، رسالة ٢٧ أيلول ١٨٠٧ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٥٠١ ، ٥٠٦ ، ٥٥٠ ـ ٥٥١ .

٥٠٧ ٠٠٠ فرسخ ، وحيث الأرض شبه كرة مسطحة تدور حول الشمس ، وحيث الكواكب تتحرك دواماً في اتجاه واحد ، إلخ » (طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٣٦٨) . فما يمكن أن يكون أصل هذا البناء العقلي ؟ لقد كان أمبير على وفاق مع وسطه الفلسفي في نبذ الدعوى الكوندياكية عن الإحساس المحوَّل ، تلك الدعوى التي ترد كل فكرة ، عن طريق سلسلة من المطابقات ، إلى المحسوس . بيد أن الاعتبارات التي يتقدم بها ضدها مغايرة تماماً لاعتبارات أصدقائه ؛ فهؤلاء ينتبذونها لأن الإحساس ، باعتباره سلبياً ، لا يفسر الواقعات الإيجابية للنفس ؛ وبالمقابل كانوا على أتم استعداد ، ومين دي بيران على رأسهم ، للقبول بنظرية الاستدلال الذي يرد هذه العملية إلى سلسلة من المطابقات ؛ والحال أنه هنا تحديداً يكمن ، في نظر أمبير ، ضعف كوندياك الحقيقي ؛ وأمبير يعارض تلك « النظرية السخيفة » ، « أكذب ما اخترعه بنو الإنسان قط وأسخفه » ، يعارض « بلاهات كوندياك » و « المطابقة السخيفة » تلك (طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٥٠٦ ؛ ٥٠٠ ؛ ٥٢٠ ؛ ٥٢١) بالاستدلال العلمي الواقعي ، بالاستدلال التقدمي الذي يكتشف جديداً ، بالاستدلال كما وصفه ديكارت ولوك ؛ وبينما يقرِّب الفلاسفة لوك من كوندياك ، ينحِّي أمبير جانباً نظرية أصل الأفكار التي تباعد هذين الأخيرين عن ديكارت ليعيد إلى الأذهان أن تصور الاستدلال واحد لدى لوك وديكارت ؛ فعندهما كليهما ترتبط كل حلقة من الاستدلال بالحلقة السابقة لها بصلة أو بعلاقة هي موضوع لحدس ؛ والاستدلال بتمامه يتألف من سلسلة متتالية من حدوس علاقات ، كل حدس منها تقدم ؛ ويكون هناك حكم « حينما يأتي عنصر جديد (علاقة أو إضافة) ليزيد في حجم الزمرة بانضمامه إليها » (المصدر نفسه ، ص ٥١٨) .

ما طبيعة هذا الحدس ؟ هنا أيضاً سيعارض أمبير النظرية اللاهوتية ، المتولدة من تحليل الفكر المشترك ، برؤية عالِم ؛ فالحكم

عند كوندياك مجموعة أفكار متشابهة ؛ فهو يرتكز إذن على المقارنة بين حدين ويتوقف على طبيعة الأشياء المقارن بينها ؛ فالحكم يتغير عندما تتغير الأشياء . والحال أن الرياضي يعرف علاقات من نوع مغاير تماماً ، لا تتغير ، حتى وإن تغيرت كل التغير حدود العلاقة . « لنفرض مثلاً أنني تصورت علاقة تشابه بين ورقتين من شجرة برتقال . فإذا أبدلت إحدى الورقتين بزهرة ، فإن العلاقة بين لون الورقة ولون الزهرة لن تعود في هذه الحال هي نفسها التي كانت قائمة بين الورقتين اللتين قارنت بينهما من قبل . ولكن ذلك لا يصدق على علاقات الوضع والعدد . فإذا تصورت غصناً موضوعاً بين غصنين آخرين ، ثم أبدلت الأغصان الثلاثة ، أو غصناً واحداً منها أو غصنين بأوراق أو بثمار ، فإن ما سيقع عليه نظري عند تأملي في هذه الإحساسات الجديدة هو علاقة عدد أو علاقة وضع أو علاقة شكل مستقلة عن طبيعتها » (المصدر نفسه ، ص ٤٧٧). هكذا تكون قد كُشفت أنماط من الاتحاد أو النظم COORDINATION مستقلة أتم الاستقلال عن الانطباعات الحسية التي تكون متحدة وإيّاها في الإدراك العادي : امتداد ، ديمومة ، علية ، حركة ، عدد ، لاانقسامية ، وغير ذلك من علاقات من هذا الجنس منها تتولد المسلمات أو القضايا الأولى .

إذا تذكرنا الآن ذلك « العالم النوميني » المكتشف من قبل الفلكي والفيزيائي ، رأينا أنه متألف من حدوس بتلك العلاقات ، مستقلة عن الانطباعات ؛ والتمييز بين هذه الانطباعات وهذه العلاقات هو هو التمييز الذي كان يجريه الديكارتيون ولوك بين الكيفيات الثانية التي تعود إلى الأنا وحده وبين الكيفيات الأولى التي تعود إلى الواقع في ذاته . وكل ما هنالك أن ديكارت ، إذ أصاب بإجرائه ذلك التمييز ، ما استطاع أن يبرره . ويعتقد أمبير أنه مستطيع ذلك حالما يثبت أن تلك الكيفيات تشير إلى أنماط اتحاد مستقلة عن الأشياء المتحدة ؛ وعندئذٍ يكون مساغاً تماماً إبدال الفينومينات المنعقدة فيما بينها أواصر تلك العلاقات

بنومينات تقوم بينها العلاقات نفسها ؛ فقوانين نظم النومين هي عينها قوانين نظم الفينومين . بيد أن النظريات الفيزيائية ، كما يتصورها أمبير ، لا تمتّ مع ذلك بصلة إلى فيزياء ديكارت القبلية ؛ فهو إذ يسلِّم بوجود قوانين للنظم يشبهها هو نفسه بمبادئ كانط التركيبية القبلية ، لا يرى في هذه القوانين سوى مواد نظريات العالم الفيزيائي ؛ غير أن هذه النظريات مشابهة في كل نقطة من نقاطها لفروض بطليموس أو كوبرنيكوس الفلكية ، هذه الفروض التي نستطيع أن نجعلها قريبة الاحتمال للغاية فحسب ، بمقارنتنا بين ما يفترض أن ينتج عنها وبين ما نلاحظه ونرصده فعلاً .

إن دعوى أمبير تعارض أيضاً ، حسب تصوره ، دعوى كانط ؛ فطبقاً لتأويل عصره ، كان يرى في كانط صاحب مذهب ذاتي أكَّد أن قوانين النظم أو المقولات لا وجود لها إلاَّ في الأنا وبالإضافة إليه ، ولا تصدق إلاَّ على الظاهرات (الفينومينات) ؛ لكنه ارتأى أيضاً أن جميع علماء النفس الذين جعلوا علاقات النظم تلك تابعة للانطباعات الحسية ، أو حتى أولئك الذين جعلوها تابعة (صنيع مين دي بيران بالنسبة إلى قانون العلية) للتجربة الداخلية ، لا يمكنهم أن يتحاشوا مطبَّ الكانطية ؛ فصحيح أن هناك علاقات تتبع لطبيعة الحدود المقارن فيما بينها ، وتتلاشى معها ، وهي علاقات التشابه ؛ ولكن ليس هذا هو شأن العلاقات المستقلة عن طبيعة حدودها ، وغير المرتبطة إطلاقاً بالظاهرات التي يكون أول ظهورها فيها .

إن هذه لدعوى في المعرفة العلمية قابلة للفصل عن كل ما عداها : وهي التي تتحكم ، كما سنرى ، بالتصنيف السيكولوجي . فقد كان مين دي بيران سلَّم بتميز بين الظاهرات السلبية ، التي لا يدركها الأنا إدراكاً واعياً ، وبين الظاهرات الإيجابية ، التي تتولد مع الجهد العضلي والتي ربط بها لا الإرادة وحدها ، بل كذلك العقل . ويسلِّم أمبير بهاتين القسمتين ، ويسميهما النسق الإحساسي والاستبصار

ÉMESTHÈSE OU AUTOPSIE، لكنه يتصورهما على غير ما يتصورهما مين دي بيران : فهو يسلِّم بأن النسق الإحساسي معرفة حقيقية بالأحوال الفعلية التي يتم نظمها بالتقارن ؛ أما الاستبصار فينضاف إلى هذه المعرفة باعتباره معرفة جديدة ، معرفة علية الأنا المدركَة في الجهد العضلي (هو لا يريد أصلاً أن يخلط بين الإحساس العضلي بحصر المعنى ، أي الإحساس المتموضع في العضلة ، وبين الشعور بالجهد) ؛ وفي تلك اللحظة يتولد الحمل : حمل القوة على الأنا ، وحمل المقاومات التي تلاقيها هذه القوة على الأشياء الخارجية . بيد أنه يضيف إلى هذين النسقين نسقين آخرين ، يتيح الاستبصار إمكانيتهما ، لكن بدون أن يختلطا به ، وهما النسق المقارن أو المنطقي ، وقوامه في تكوين الأفكار العامة والأصناف بالتشابه ، وفوقه الرؤية التركيبية SYNTHÉTOPSIE أو الحدس بالعلاقات المستقلة عن حدودها . هذه الرؤية التركيبية تجد العلاقات ـ التي هي حدس بها ـ في الأنساق الثلاثة السابقة ، وإنَّما مختلطة بالظاهرات التي تعزلها عنها ؛ ففي النسق الأول الامتداد ، وفي النسق الثاني العلية ، وفي النمط الثالث العلاقات التصنيفية . ويشتمل النسق الأول على مسلَّمات ، هي المسلمات الرياضية من قبيل : للمكان أبعاد ثلاثة ، والحدس هو الذي يعطيها ؛ ولكن ذلك يصدق على النسقين الآخرين ؛ وفي النسق الثاني يكون التقرير الذي من قبيل : الجهد علة الحركة المحدَثة في الذراع ، مثله مثل التقرير السابق ، معطى حدسياً ومسلمة ؛ وفي النسق الثالث تكون مبادىء المنطق الأرسطي من قبيل : ما يصدق على الجنس يصدق أيضاً على النوع ، ولكن ليس بالعكس ، عبارة عن مسلمات كذلك . غير أن تعيين النومينات يغدو ممكناً في كل مرة يحدس فيها الذهن بأنماط نظم مستقلة عن الأشياء ؛ وقد رأينا مثالاً على ذلك في النظريات الفيزيائية ؛ والحال أننا لا نستطيع أن نتصور بخصوص الأنا النوميني ، في علاقته بالأنا الفينوميني ، نظرية تضاهي

في القيمة النظرية الفيزيائية ؛ فالأنا الفينوميني هو الأنا المؤقت ، المدرَك في أفعال الجهد العابرة ؛ لكن علاقة العلية ، المعزولة عن الظاهرة التي تتجلى فيها ، توصلنا إلى أنا دائم يبقى بعد زوال الشروط الخاصة لتظاهره الراهن .

من الجلي أن الحد الأخير في هذا التصنيف ، أي الرؤية التركيبية ، يتحكم بكل الباقي ؛ ويتبين لنا ، من خلال الرسائل المتبادلة مع بيران ، كيف أن الأصناف الثلاثة الأولى ، المحلَّلة أولاً بحد ذاتها ، تتعين شيئاً بعد شيء في علاقتها بالرؤية التركيبية ؛ وأجلى ما يكون ذلك في الصنف الأول الذي ما شاء بيران أن يدرج فيه سوى ظاهرات وجدانية ، لا يدركها الأنا إدراكاً واعياً ، بينما يرى فيها أمبير معرفة متضمِّنة نظماً للحدود ؛ آية ذلك أنه يريد أن يجعل منها نقطة انطلاق للمعرفة ؛ نومينات في الفيزياء ؛ كذلك فإن الجهد ، بدلاً من أن يبلغ إلى الوجود الواقعي للأنا ، كما عند مين دي بيران ، ليس له إلّا قيمةُ ظاهرةٍ ، مما يترك الطريق مفتوحاً أمام النظرية الميتافيزيقية في الأنا الدائم . والحق أنه كان من العسير أن يتفاهم الرجلان : فبيران اتّجه دواماً نحو التحليل الداخلي ، وأمبير نحو شروط المعرفة العلمية .

لا يجوز إذن أن تأخذنا الدهشة للوشيجة الوثيقة بين هذا التصنيف السيكولوجي ، وهو تصنيف لملكات النفس التي عن طريقها تستفاد العلوم ، وبين تصنيف العلوم في **المحاولة في فلسفة العلوم** . فاقتناعاً منه بأن قوانين التصنيف مستقلة عن الموضوعات المصنَّفة ، ينقل إلى مضمار هذه المسألة مناهج كوفييه وجوسيو ، لا بحثاً منه ، صنيع المتقدمين عليه ، عن جدول تراتبي للأجناس المشتملة على أنواع ، بل ليدخِل فوق الأجناس الفصائل والرتب والشُعَب والممالك . والمملكتان هما العلوم الكوسمولوجية التي تدرس الطبيعة الخارجية ، والعلوم المعنوية NOOLOGIQUES التي تدرس الإنسان العقلي . وتنقسم العلوم الأولى إلى شعبتين ، رياضية وفيزيائية ، والعلوم الثانية

إلى علوم طبيعية وعلوم طبية . وتنقسم العلوم المعنوية إلى علوم معنوية بحصر المعنى (وتنقسم بدورها إلى علوم فلسفية [علم النفس ، علم الوجود ONTOLOGIE ، علم الأخلاق] وعلوم معنوية عملية [ومنها دراسة الفنون TECHNESTHÉTIQUE ، ودراسة الأدب GLOSSOLOGIE]) وإلى علوم اجتماعية ، وتنقسم بدورها إلى علوم إثنولوجية (علم السلالات البشرية ، علم الآثار ، علم التاريخ) ، وإلى علوم سياسية .

لقد كان من المفروض ، بحسب تصور أمبير ، أن يقدم هذا التصنيف أساساً لـ « موسوعة منهجية حقاً تترابط فيها جميع فروع معارفنا ، بدلاً من أن تتشتت وفقاً للتسلسل الأبجدي » (**محاولة في فلسفة العلوم** ، ص ١٨) ، وأساساً كذلك لعلم تربوي عقلي يميز القسم الابتدائي للعلوم من القسم الأعلى .

(٧)
نشر الكانطية في فرنسا

رأينا لدى مين دي بيران وأمبير أثراً من الانطباع الذي تركته في فرنسا ثورة كانط الفلسفية ؛ وقد ذاعت المعرفة بهذه الثورة رويداً رويداً . فقد نشر شارل فيلّيه عام ١٨٠١ **فلسفة كانط أو المبادىء الأساسية للفلسفة المتعالية** PHILOSOPHIE DE KANT OU PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE ؛ وكتب في العام نفسه تقريراً برسم بونابرت حول الموضوع نفسه ؛ وقد صوّر فيه كانط بوجه خاص في صورة قاهر التجريبية الذي وضع الحرية والأخلاق ، بفضل نظريته في المعرفة ، فوق كل انتقاد[١٣] ؛ وألقى على عاتقه مهمة إصلاح فكر الفرنسيين وأخلاقهم . وفي العام نفسه أيضاً صدرت ترجمة فرنسية

للكتاب وضعه كنكر بالهولاندية (**محاولة في عرض مقتضب لنقد العقل الخالص**) ، تولى التعريف بها دستوت دي تراسي في السنة التالية في مذكرة إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية شرحها وعلق عليها دونو . ومن فيلّيه اقتبست مدام دي ستال معطيات الفصل الذي وضعته عن كانط في كتابها **عن ألمانيا** DE L'ALLEMAGNE .

في عام ١٨٠٩ ، وفي مقال **عن الوجود وعن آخر مذاهب الميتافيزيقا التي ظهرت في ألمانيا** ، تكلم فريدريك آنسيون ، العضو في أكاديمية برلين ، عن صعوبة عرض المذاهب المشار إليها « في لغة لا تحتمل أدنى قسر ولا تصلح لقلب الكيفيات أو الأحوال أو الأفعال إلى جواهر أو إلى موجودات ، وهو تحول ميسور ومألوف للغاية في كتابات الميتافيزيقيين الألمان . فهم إذ يضعون أداة التعريف أو التنكير أمام المصدر ، يغيّرون ما هو لامتعيّن أكثر اللاّتعيّن في موجود متعيّن ؛ ويصعب أن يصدق المرء ، للوهلة الأولى ، مدى التأثير الذي كان لهذه القابلية ، النافعة طوراً والضارة أطواراً ، على الفلسفة » . وإنّما في تلك الفترة نفسها اشتكى شلينغ من العزلة التي كان يعيش فيها الفلاسفة الألمان ، بسبب لغتهم . لهذا قد يجدر بنا أن نشير باقتضاب إلى الاتجاه الذي تمّ فيه مثل ذلك النقل العسير ؛ فبصفة عامة لم يعدُ كونه نظرة إجمالية على تاريخ الفلسفة تأخذ على عاتقها دمج المذاهب الألمانية في مأثور عام .

لقد رأى آنسيون نفسه نقطة انطلاق المسألة الفلسفية في مثنوية تترجم عن نفسها في عدة أزواج من الحدود المتناظرة : ذات/ موضوع ، فكر/ طبيعة ، حرية/ ضرورة ، روح/ مادة ، سيكولوجيا/ فيزياء . وليست هذه المثنوية معنى مبنياً ، وإنّما واقعة أولية ، أو

---

(١٢) انظر م. فالوا : تكوين التأثير الكانطي في فرنسا LA FORMATION DE L'INF-LUENCE KANTIENNE EN FRANCE ، ١٩٢٤ ، ص ٦٣ .

بالأحرى الواقعة الأولية التي عرفها ديكارت بالكوجيتو ؛ إذ « مع الشعور بالأنا يُعطى لي في الوقت نفسه الشعور بشيء ليس هو أنا » .
وبما أن النظر العقلي هو الذي يفصل على هذا النحو بين العالمين ، فإن المسألة تغدو والحال هذه إعادة بناء الوحدة في الثنائية . وقد حاول ديكارت ولوك ذلك ، بنفيهما أحد الحدين ؛ فنظرية ديكارت تجعل من الوعي بالعالم الواقعي نتيجة للمبادىء المباطنة للذات ، وتفوِّت بالتالي الواقع ؛ وتجريبية لوك تفوِّت كلية المبادىء بردها المعرفة إلى العالم الخارجي ؛ وأخيراً يأتي كانط ليبقي على الحدين مترابطين ؛ فعنده « نجد أن صور الإحساس ومعاني الفهم وأفكار العقل ترتبط بالحدوس باتحاد سري ، غامض ، غير مفهوم ، وتولِّد حقيقة التجربة » ؛ وليس في هذا ، في نظر آنسيون ، حل للمسألة ، وإنّما وضع بالفعل لما هو بالسؤال ؛ فلماذا يكون الجزئي والجائز والمتقلب في جانب الموضوع ؟ ولماذا يكون الضروري والكلي في جانب الذات ؟ لا يذكر كانط عن الأمر شيئاً ، بل يدعنا أسرى دَوْرٍ : « إذا طلبت الوجود الواقعي ، فعليك بالموضوع الذي يردك إلى الذات ؛ ومتى ساءلت الذات ، ردتك إلى الموضوع . فلكأنهما كليهما مدينان غير مليئين اتفق رأيهما على الهزء من دائنهما ، وكل ما يعطيانه في نهاية المطاف سفتجة مسحوبة على طرف ثالث ، اعتماده مربوط باعتمادهما ، واقعية التجربة » .

إن الفلسفات بعد الكانطية محاولات للتملص من المسألة بتجاوز الواقعة الأولى إلى ما هو أبعد منها ؛ وفيخته هو من يتحرى عن ذات مستقلة تمام الاستقلال ، عن أنا لامتناهٍ ؛ وشلينغ هو من يتراءى له أنه بالغ ، بالحدس التعقلي ، إلى مطلق لا يكون ذاتاً أكثر منه موضوعا : وهو حل مستحيل لأنه « لا وجود فيما بعد الثنائية الابتدائية إلّا لما هو مبهم ، أو بالأحرى لا نقع إلّا على الخلاء التام » .

هكذا قُدِّمت الفلسفة الألمانية وكأنها أنجزت عملية الإحاطة

بالحلول الممكنة للمسألة الفلسفية ، وإن بغير نجاح . وبهذه الصورة قدّم دي جيراندو الكانطية في **التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية** HISTOIRE COMPARÉE DES SYSTÈMES DE PHYLO-SOPHIE (١٨٠٤) ؛ وذلك هو أيضاً تأويل مدام دي ستال في كتابها **عن ألمانيا** (القسم الثالث ، الفصل السادس) .

إن أمبير ، وهو من القلائل الذين عرفوا كانط من خلال أصدقائه الليونيين ، لم ينظر بعين الرضى إلى شروح فلسفته التي كانت متاحة للجمهور الفرنسي ؛ كتب إلى مين دي بيران يقول : « ليس عندك أيّة فكرة عن كانط إلاّ ما كان **تاريخ المذاهب الفلسفية** ومؤلّف فيلّيه حاولا تحريفه لبواعث متضاربة ... وأنت تجعل مرجعك الوحيد عنه ، بلا تبصر ، ما قاله عنه السيدان دي تراسي ودي جيراندو اللذان عاملاه مثلما عامل كوندياك ديكارت وفي كثير من الأحيان لوك : فهما يلويان تعابيره ليقوِّلاه عكس ما قاله » (**الأعمال الكاملة لمين دي بيران** ، طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٥٢٠) .

ثبت المراجع

I. - BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort,* 1800, fac-similé, 1955.

P. M. SCHUHL, Xavier Bichat et la théorie de la prééminence de la main droite, *Le merveilleux, la pensée et l'action,* Paris, 1952, p. 176 sq.

II. - MAINE DE BIRAN, *Œuvres,* éd. P. TISSERAND, 14 vol., 1920.

MAINE DE BIRAN, *Journal,* éd. H. GOUHIER, 3 vol., 1954 - 57.

V. DELBOS, *Maine de Biran,* 1931.

G. FUNKE, *Maine de Biran,* Bonn, 1947.

III. - V. DELBOS, Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude, *Année philosophique,* 1911.

IV. - G. LE ROY, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran,* 1937.

R. VANCOURT, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran,* 1941.

R. LACROZE, *Eléments d'anthropologie,* 1966.

V. - H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran,* 1947.

VI. - A. M. AMPÈRE, *Correspondance,* éd. L. DE LAUNAY, 3 vol., 1943.

J. J. AMPÈRE, *Introduction à la philosophie de mon père,* 1855.

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, *Philosophie des deux Ampère,* 1866.

VII. - B. MUNTEANU, *Episodes Kantiens en Suisse et en France sous le Directoire,* 1935.

L. BRUNSCHVICG, *Ecrits philosophiques,* 1951.

الفصل الخامس
الروحية الانتقائية
في فرنسا

من قبيل رد الفعل على الإيديولوجيا ، وتحت التأثير المتضافر لمين دي بيران والفلاسفة الاسكتلنديين والفلسفة الألمانية ، تطورت في فرنسا ، ابتداءً من عهد عودة الملكية[1] ، ميتافيزيقا روحية سعت إلى البلوغ إلى الماهيَّتين الروحيَّتين الكليَّتين ، الله والنفس ، بدءاً من الملاحظة الداخلية . وكان أول روادها لاروميغيير ورواييه ـ كولار .

(١)
لاروميغيير

عُرف بيير لاروميغيير بكتابه دروس في الفلسفة LEÇONS DE PHILOSOPHIE (١٨١٥ ـ ١٨١٨) ، الذي ضمنه بالفعل دروساً كان ألقاها في كلية الآداب بباريس . وقد كتب في خطابه الافتتاحي الذي ألقاه في ٢٦ نيسان ١٨١١ يقول : « بين جملة الأفكار الكثيرة التي هي موضوع العلوم الميتافيزيقية والأخلاقية ، ثمَّة بعض أفكار تتبع ، في ما يظهر ، لملكات مجهولة تختبىء ، في ما يظهر أيضاً ، في

---

(١) هو العهد الذي بدأ سنة ١٨١٤ ، مع سقوط نابليون وعودة آل بوربون الى العرش ، وانتهى بسقوطهم عقب ثورة ١٨٣٠ . «م».

أغوار كياننا . وهذه الأفكار ، التي هي النسغ المغذي للأذهان المغرُوره بنفسها وللمخيلات الجامحة ولفضول لا تخمد شعلته أبداً ، تبدَّت على الدوام وستتبدَّى أبداً عصيـة على كل فلسفة لا تقتدر على رصدها وملاحظتها في منشئها وفي لحظة تولدها » (الطبعة الثالثة ، م ١ ، ص ٣٦).إن الفلسفة تُعرَّف هنا بالاعتماد على منهج تحليلي يرد جميع أفكارنا إلى ملكات معروفة ومألوفة ، ويجرِّد على هذا النحو بعضاً منها (أهي أفكار الخير والله والجمال ؟) من سرها ، بعد أن كان يظهر عليها ، قبل التحليل ، وكأنها صادرة عن ملكات مجهولة : وذلك هو واحد من مظاهر احتجاج الإيديولوجيا على الرومانسية الغازية .

إن لمنهج التحليل على أيّة حال وجهين : فإمَّا أن يكون عماده الوصف ، أي التفريق بين سمات متنافرة ، وإن كان انتماؤها إلى مصدر واحد ، ورصفها الواحدة بجانب الأخرى ؛ وإمَّا أن يكون عماده الاستدلال ، أي النطق بجملة قضايا متطابقة يمكن أن نقتفي في كل قضية منها أثر فكرة واحدة ، من خلال التعابير المتباينة التي تتلبسها ، في نشوئها وتطورها . ويسير علينا أن نتعرف في هذا التعريف الثاني دعوى كونديـاك المركزية .

لكن لئن لم يتصور لاروميغيير المنهج الفلسفي على غير ما يتصوره به كونديـاك ـ وهو يترك له على كل حال شرف اكتشافه ـ فإنه يجري عليه بالمقابل تعديلاً عميقاً للغاية ؛ فهو يجعل نقطة الابتداء النشوئية لا الإحساس وحده ، وهو ملكة سلبية ، بل كذلك الانتباه ، وهو ملكة إيجابية ؛ ومن الانتباه يستولد المقارنة التي تكشف عن جميع العلاقات بين الأشياء وتكون منطلقاً للحكم والاستدلال . وهذه المطالبة بفاعلية روحية ، أصلية وغير قابلة للإرجاع ، إن تركت منهج كونديـاك النشوئي بغير تعديل ، فإنها تدخل بالمقابل على المذهب اتجاهاً جديداً كل الجدة ومطابقاً للبيرانية .

لم يكتب للاروميغيير ، الذي لم تنشر دروسه اليتيمة لعام ١٨١١

إلا عام ١٨١٥ ، دوام التأثير ؛ ومن مفارقات الأمور أنه لم يعد إلى ممارسة تأثيره إلاَّ في أثناء عهد عودة الملكية ، وبفضل واحد من أشد وزراء العهد رجعية ، وهو فريسنو FRAYSSINOUS الذي علَّق دروس فكتور كوزان وأغلق دار المعلمين عام ١٨٢٢ واستعان بلاروميغيير وتلميذه تورو THUROT ؛ فما كان يخشى الإيديولوجيين ، أعداء كانط وأعداء الفلاسفة الاسكتلنديين ، بقدر ما كان يخشى الروحيين الجدد ؛ بيد أن عودة النفوذ تلك توقفت مع سقوط فريسنو في نهاية عام ١٨٢٧

(٢)
روابيه ـ كولار

درَّس بول روابيه ـ كولار (١٧٦٣ ـ ١٨٤٣) في كلية باريس من ١٨١١ إلى ١٨١٤ . وقد تولى حَكَم ، يكاد يتعذر الطعن فيه ، إعطاء مذهبه الروحي ، من البداية ، صفة مذهب الدولة ، ألا هو نابليون الذي قال لتاليران[٢] ، بعد الدرس الأول الذي ألقاه روابيه ـ كولار في ٤ كانون الأول ١٨١١ ووقف فيه من كوندياك موقفاً معارضاً : « أتعرف ، يا سيدي كبير الناخبين ، أنه ينهض في جامعتي مذهب جديد وجدّي للغاية يمكن أن يكون موضع فخر كبير لنا وأن يخلصنا تماماً من الإيديولوجيين إذ يصيب منهم مقتلاً في نحرهم بالاستدلال »[٣] . وهذا

(٢) شارل موريس دي تاليران بيريغور : رجل كنيسة وسياسي فرنسي (١٧٥٤ ـ ١٨٣٨) . شغل في أول الأمر منصب أسقف ونائب في الجمعية التأسيسية (١٧٨٩) حيث تزعم الاكليروس الدستوري ، ثم ترك الكنيسة لما أدانه البابا . وفاز بثقة نابليون ، فعينه وزيراً للشؤون الخارجية (١٧٩٧ ـ ١٨٠٧) . وبعد أن شارك في أرجح الظن في مؤامرة للإطاحة بالامبراطور (١٨٠٨) ، فقد حظوته . وكلف عام ١٨١٤ بتشكيل حكومة مؤقتة سلم بعدها لويس الثامن عشر مقاليد الحكم . وشغل من جديد منصب وزير الخارجية ووقع معاهدة باريس . وفي عهد ملكية تموز عمل سفيراً لبلاده في لندن (١٨٣٠ ـ ١٨٣٥). «م».

(٣) نقلاً عن الفاريك : لاروميغيير ومدرسته ، ١٩٢٩ .

المذهب ، الذي عرضه روايبه ـ كولار على مدى عامين ونصف عام في كلية الآداب ، وعرفه القراء على أثر نشر الدرس الافتتاحي لعام ١٨١٢ ، ثم الشذرات FRAGMENTS التي نشرها جوفروا عام ١٨٢٨ ، قوامه إدانة « فلسفة الإحساس » بإحصائه نتائجها المعاكسة لمعتقدات الناس المشتركة ، ومعارضتها ، باسم « فلسفة الإدراك » ، ببداهة تلك المعتقدات في موازاة تامة تتقابل فيه كل حقيقة مع كل خطأ . إن ماهيّة فلسفة الإحساس هي « المثالية » التي تبني كل واقع من الانطباعات العابرة التي تحدثها الأشياء فينا ؛ ويترتب على ذلك أن الأنا مجموعة من الإحساسات ، بلا جوهر ولا هوية عبر الزمن ؛ والطبيعة مجموعة من كيفيات حسية ، منظومة من صور لا يربطها أي جوهر ولا تحتوي أي قوة إيجابية ؛ والله مجموعة من أفاعيل بلا جوهر ؛ وعلى هذا فإن المثالية ، وخالقها المسؤول عنها هو ديكارت الذي حبس نفسه في أناه عن طريق الكوجيتو ، تتأدّى إلى الشكية والعدمية ، وفي الأخلاق إلى الأنانية ، وذلك ما دام الأشخاص الآخرون ، مثلهم مثل أشياء الكون الأخرى ، هم انطباعاتنا ليس إلاّ . أما فلسفة الإدراك فتنطلق من واقعات بديهية لأنها تُعطاها مباشرة من قبل الوعي،ولا تقبل أن تفرض أي فرض بصدد أصل هذه الواقعات : وفي مقدمة هذه الواقعات وجود الأنا المعروف مباشرة على أنه جوهر (لقد أخطأ ديكارت عندما اعتقد بوجوب المضي من الوجود إلى الجوهر) وعلى أنه جوهر مفكر (لقد أخطأ كذلك فيخته عندما وضع الأنا قبل الفكر) ؛ والأنا دائم ويعرف نفسه على أنه مطابق لذاته بالذاكرة ، وذلك لأننا لا نتذكر سوى أنفسنا ؛ وهو يعرف نفسه على أنه علة في الفعل الإرادي وفي الانتباه . وهذه الصفات الثلاث : الجوهرية والدوام والعلية ، نلتقيها أيضاً في العالم الخارجي ، حيث ندركها لا بحدس مباشر ، بل بضرب من الاستقراء ـ لا يحسن روايبه ـ كولار أصلاً تحديده ـ لأن الاستقراء العادي لا يتأدّى إلاّ إلى ما هو محتمل ، على حين أن

استقراء روابيه ـ كولار يقودنا إلى آن نسقط بصورة قهرية على العالم الخارجي صفات الأنا : فالجمودية تحدو بنا إلى استنتاج وجود جوهري ، وبالتالي وجود دائم ، مستقل عنا ، في مكان وزمان بلا حد ؛ وأخيراً نحنّ نرى في تلك الصفات عللاً منتجة نتخيلها بأن نحذف بالفكر ما هو إرادي ومتبصّر به في عليتنا الخاصة . وصفة العلية في الموجودات المادية هي التي توصلنا إلى الله ؛ فتلك العلل الجزئية والمشتتة لا يمكن أن تتساوق فيما بينها إلّا بفضل علّة وحيدة ، إرادة كلية القدرة ، هي إرادة الله . وعلى هذا النحو تعيد الفلسفة بناء الواقعات المشتركة : الأنا والطبيعة والله ؛ وليس لدى كبار الفلاسفة قاطبة ، من أفلاطون إلى كوندياك ، سوى أخطاء ، لأنهم أحلوا فروضهم محل ملاحظة الوقائع .

إن مذهب روابيه ـ كولار يعبر ، وانما على نحو مقتضب وسطحي حقاً ، عن ميل عميق لعصره ؛ فقد استبد بذلك العصر القرف من مسائل الأصل والنشوء التي تلاشي كل واقع تحت التحليل ؛ ومن ثم سعى مذهب روابيه ـ كولار الى البرهان على ما هو اصطناعي وبشري في تحليل يبدأ بهدم أصالة موضوعه التي يمتنع عليه بعد ذلك أن يستعيدها . ويفصح روابيه ـ كولار عن كل نفوره من تلك المذاهب بإطلاقه عليها اسم «PSYCHOGONIE»[٤] وبمعارضتها بعلمه النفسي ، على نحو ما كان يمكن للنيوتني أن يعارض نظرية ديكارت الافتراضية عن نشأة الكون بالكوسمولوجيا الجديدة . فهل يتم إدراك تلك الواقعات القابلة للتحليل بالحدس المباشر أم بالاعتقاد الطبيعي ؟ ان روابيه ـ كولار يبقى أسير الإبهام بصدد هذه النقطة الاساسية التي ستصبح واحدة من أهم موضوعات الفلسفة الفرنسية ابتداء من

---

(٤) أي . فرضية نشأة النفس قياساً على COSMOGONIE ، أي فرضية نشأة الكون . «م».

١٨٥٠ . ولا يجوز أن يغرب عنا على أية حال أن رواييه ـ كولار ، الذي ولد عام ١٧٦٣ ، كان له من العمر ثمانية وأربعون عاماً حينما صار مدرساً في كلية لم يعلِّم فيها سوى عامين ونصف عام ؛ وقبل أن يكون فيلسوفاً ، كان رجل سياسة ؛ فقد كان عضواً في بلدية باريس عام ١٧٩٢ ، ونائباً في مجلس الخمسمئة عام ١٧٩٧ ، وواحداً من مستشاري لويس الثامن عشر من ١٧٩٧ الى ١٨٠٣ ، إذ كان ، منذ ذلك الحين ، نصيراً لمَلَكية تحد بنفسها سلطانها بقوانين أساسية . وعلى هذا ، وبعد الفترة الوجيزة التي قضاها في التدريس في السوربون ، احتل مقعده في مجلس النواب عام ١٨١٦ في صفوف المدافعين الأصلاب عن الوثيقة الدستورية الملكية ، وتولى زعامة حزب « المذهبيين » الذين كانوا يعدّون نظام فرنسا السياسي منبثقاً عن العقل ذاته .

لقد ارتبطت الروحية إذن ، منذ ميلادها ، بضرب من مذهب تحرري محدود للغاية ، وعرفت على كل حال ما عرفه من صروف ؛ فقد خف رواجها في عهد الردة الشرسة التي علّقت ، بين ١٨٢١ و ١٨٢٨ ، دروس كوزان وألغت دار المعلمين ، ثم عاودت النهوض عام ١٨٢٨ ، غداة سقوط فريسنّو ، وذلك عندما قدم روايبه ـ كولار للملك شارل العاشر بيان الـ ٢٢١ ، لتصبح في عهد لوي ـ فيليب مذهب الجامعة ؛ وعلى هذا كان المذهب الروحي على الدوام موضع مناهضة لا من قبل الاكليروس المناصر لنظريات الحكم المطلق فحسب ، وإنما كذلك من قبل ديموقراطيي الحزب التحرري الذين حكم الكثيرون منهم ـ وهم من الإيديولوجيين في الأصل ـ بالضحالة والعجف على الحريات التي كان يقنع بها روايبه ـ كولار ، بأخذه بمبدأ الانتخابات المقيدة والنبالة الوراثية . وهذا التداخل المتواصل مع المواضعات السياسية هو الذي جعل إدغار كينه يقول : « عندما أستمع الى نصير للمذهب الروحي ،

يختفي الواقع ليحل محله ما هو متواضع عليه »[٥] .

(٣)
جوفــروا

بعد أن علَّم تيودور جوفروا (١٧٩٦ ـ ١٨٤٢) في دار المعلمين وفي السوربون انتخب عضواً في مجلس النواب ابتداء من ١٨٣٣ . ونجد لديه عدة موضوعات فكرية تبقى منعزلة عن بعضها بعضاً ولا يظهر أنه ساورته الإرادة أصلاً لتوحيدها : فموضوعة القدر الغنائية والشخصية ، التي أقضت مضجعه طوال حياته ، تكاد لا ترتبط بأي رابط بالموضوعات التي كان يعالجها في دروسه : استقلال علم النفس وطابعه العلمي ، والقانون الطبيعي ، وعلم الجمال . بيد أن تشتت فكره هذا يرتبط بسمة أساسية من سمات طبعه : التردد والتعالي الارستقراطي حيال التقريرات الغليظة والمذهبية. كتب يقول : « إن السوقة من أهل الفكر ، ممن لا وجود لمقدمة بالنسبة اليهم ، لأن كل شيء عندهم ابتداء ، يمكنهم الدخول بلا تردد ؛ فذلك هو امتيازهم » . ولهذا كان ذلك الرجل الذي تعـذبـه مشكلة القدر أبعد الناس عن الاضطلاع بدور مرشد الضمير ؛ وقد انتهى الى الاقتناع بأن تلك مسألة شخصية يحلها كل واحد بجهده الخاص ولذاته ؛ أفلم يجد لدى فلاحي قريته كل تنوع الحلول التي أعطتها الفلسفات لها ؟ كتب الى دودان يقول : « إن بعضهم روحي ، وبعضهم الآخر صوفي حقاً ، والآخرون رواقيون ، ومنهم من يميل إلى كل شك ، وجميعهم يميلون إليه بإبهام وطبقاً للميل الطبيعي لشخصيتهم »[٦] . أما في موضوع

---

(٥) الروح الجديد L'ESPRIT NOUVEAU ، ١٨٧٥ ، ص ٣٤٠ .

(٦) رسالة ٦ آذار ١٨٤٢ ، نقلاً عن ش. آدم : الفلسفة في فرنسا LA PHILOSOPHIE EN FRANCE ، ١٨٩٤ ، ص ٢٥٢.

الفلسفة بحصر المعنى فكانت آراؤه ، على العكس ، قاطعة باترة ، لكنه لا يجاوز المقدمات ولا يبلغ أبداً الى المذاهب الواضحة العينية .

كتب جوفروا عام ١٨٢٢ مقاله الشهير **كيف تنتهي العقائد** COMMENT LES DOGMES FINISSENT ، الذي نشرته عام ١٨٢٥ **لوغلوب** LE GLOBE ، الصحيفة التحررية لعهد عودة الملكية ؛ وقد شرح فيه كيف أنه يتعين على الفلسفة ، في مستقبل لا يزال بعيداً ، أن تحل محل الدين المسيحي المتداعي . ويبدو أن جوفروا نفسه أحس بعمق بهذا الموقف ؛ ففي ١٨٣٢ ، وفي القسم الثاني من محاولته **حول تنظيم العلوم الفلسفية** SUR L'ORGA-NISATION DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ، سرد تفاصيل الأزمة الأخلاقية التي مر بها قبل تسعة عشر عاماً ، في ليلة من ليالي كانون الأول ١٨١٣ ، والتي تبين له على أثرها أنه أضاع الإيمان ؛ ومن المحقق أن أشباه هذه القصص ليست بنادرة في زمن كان فيه ابن العصر يرعى قلقه ؛ ومن المرجح ان التلميذ الثانوي الذي كانه جوفروا وهو آنذاك في السابعة عشرة من العمر قد تأثر بالوافدة الرومانسية . بيد أنه من المحقق أيضاً أن الشعور بالخواء الذي عصف فيه يومذاك سيطر على حياته العقلية . ففي دروسه ، **في مشكلة القدر الإنساني** DU PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE ، التي افتتح بها تعليمه في كانون الأول ١٨٣٠ ، نراه بوضوح يسعى ، من خلال تقرير مبدأ الغائية ، إلى ملء ذلك الفراغ الذي تركه الإيمان ؛ ويتخذ هذا المبدأ لديه صورة دينية : فالقول بأن ما من موجود من موجودات الطبيعة خُلق عبثاً يعدل القول بأن لكل موجود قدراً ، دعوة ، رسالة ؛ لكن المبدأ ، المؤول هذا التأويل ، يثير سؤالاً أكثر مما يعطينا جواباً ؛ فليس لأي انسان أن يتجاهل أن له قدراً ، وليس لأي امرىء ان يمكث بدون أن يتساءل ما هو ذلك القدر ، وليس لأحد أن يشك ، أياً ما كان ذلك القدر ، في أنه سيتحقق ، بحيث أنه لن يكون ثمة مناص ، في

حال عدم تحققه في هذه الحياة ، من الاعتقاد بحياة أخرى وبالمقابل ، ليس لأحد أن يعلم ما هو ذلك القدر ؛ ومن ثم فإن الحل المسيحي لا يعود كافياً ، والفلسفة ليست مهيأة بعد للحلول محل الدين . ويعتقد جوفروا أن هذا الجهل ، الذي تمت إقامة البرهان عليه ، يجلب السكينة وضرباً من يقين سلبي : فليس للمرء أن يشغل باله بمسائل هي يقيناً وقطعاً غير قابلة للحل . ولكن عوضاً عن الحقيقة المطلقة ، التي قد يماط لنا اللثام عنها ذات يوم ، يسلّم جوفروا بحقائق نسبية ، إنسانية ، تتمثل بالأديان أو بالمذاهب الميتافيزيقية المناظرة لحالة تقدم البشرية ؛ وهو هنا ينأى غاية النأي عن روايـيـه ـ كولار الذي لا يريد أن يحسب للشكية حسابها ، وعن كوزان ونظريته في « العقل اللاشخصي » ؛ ويقف عند مبتدأ الطريق الذي يفضي الى رينان من جهة أولى ، وإلى وليم جيمس من الجهة الثانية ؛ فالبشرية تخلق لنفسها أسباب الحياة . ولنلحظ أن جميع المسائل العملية تدور ، بالإضافة إليه ، حول مسألة القدر غير القابلة للحل تلك ؛ فمسألة القانون الطبيعي ، مثلاً ، وعليها تتوقف مسألة القانون السياسي والقانون الدولي العام ، لا يمكن أن تحل إلا إذا عرفنا طبيعة الإنسان ، أي قدره ؛ فقانون عصر بعينه لا بد أن يتنوع إذن مع معتقداته . وعلى هذا النحو تشق طريقها إلى النور ، وإن في وجل وبصورة غير سافرة ، تلك النزعة النسبية الفردية ، التي ستعرف ازدهارها الكبير لاحقاً لدى رينان أو باريّس BARRÈS ، والتي تختلف اختلافاً بيّناً عن النسبية الاجتماعية والتاريخية كما نلتقيها لدى كونت .

أما تأملات جوفروا في علم النفس فلا تمت بصلة إلى هذه الشواغل : فهو لا يعتقد البتة ، نظير كوزان ، أن علم النفس موصله الى أونطولوجيا . لكنه يذود عن علم نفسي مستقل عن الفيزيولوجيا وعن الميتافيزيقا في آن معاً ، ومنهجه هو منهج العلوم الفيزيائية ويقينه يقينها ؛ ومن ثم فهو ينصح ، في مقدمته لترجمة رسوم الفلسفة

الاخلاقية لديوغالد ستيوارت ، عام ١٨٢٦ ، بممارسة علم النفس كما يمارسه العالم والملاحظ ، بدون اعتبار لا للصعوبات المنهجية التي يُعترض بها عليه ، ولا للمسائل اللاحقة التي تثيرها الميتافيزيقا حول طبيعة النفس . على أن مماثلة علم النفس هذه بالعلوم الفيزيائية لا تمنعه ، في مقاله لعام ١٨٣٨ عن **مشروعية التمييز بين السيكولوجيا والفيزيولوجيا** ، من أن يقرر أن الملاحظة الداخلية ، خلافاً للوقائع الفيزيائية التي لا تُعطى علتها - أجاذبية كانت أم تجاذباً ، الخ - مع الوقائع التي تُلاحظ ، تعطينا الوقائع مصحوبة بعلتها ، التي هي الأنا ؛ ولكن ما من شيء يدل أن ما يحتويه الأنا هو عبارة عن ماهية ميتافيزيقية جوهرية . ويظهر أن جوفروا يبقى وفياً ، بصدد هذه النقطة ، لتعليم كوزان الذي ينكر كل حدس مباشر بماهية جوهرية .

غير أن **الدروس في القانون الطبيعي** COURS DE DROIT NATUREL (١٨٣٤ - ١٨٣٥) تنم ، من بعض المناحي ، عن اتحاد ذينك الشاغلين ؛ فالأساس فيها (الدرس الثالث) علم نفس أخلاقي للانسان ، الغرض منه بيان الظهور المتعاقب للملكات . فالانسان يسلك طبقاً لميول ابتدائية ، تستخدم لإشباعها ملكات الإحساس والفهم والإرادة ؛ وسلوك الطفل من ثم متقلب ومتغير ، تبعاً لصراع ميوله . لكن ابتداء من تلك اللحظة تظهر الحرية ، التي هي في المقام الأول قدرة على التركيز ، قدرة ما هي بقوة جديدة بقدر ما هي استعداد لجمع شمل قوانا المتفرقة ضد ما يقاومنا ؛ وهذه الحرية هي، بادىء ذي بدء لاعقلية ؛ ومع تيقظ العقل الذي يمدها ببواعث ، تغدو متبصرة بعد أن كانت غريزية . لكن للعقل نفسه طورين : طوراً أدنى يقدِّم فيه كباعث للسلوك المصلحة المحْسَن فهمها ، وطوراً أعلى يبلغ فيه الى فكرة قانون أعلى من الانسان ومن خارجه ، فكرة نظام هو تعبير عن الفكر الإلهي . يتوقف علم النفس الأخلاقي بتمامه إذن على وجود ملكة ، هي العقل الذي يَقْدر ، في صورته العليا ، على أن يضع لنفسه مسألة

القدر .

إن الدروس في علم الجمال COURS D'ESTHÉTIQUE (١٨٤٣) تُتوج هي أيضاً بفكرة النظام تلك عينها . وجوفروا هنا على خلاف قاطع مع كوزان الذي كان يعرِّف الجمال بالوحدة في التنوع ؛ فهو يلاحظ ، بالفعل ، أنه لا وجود لأي واقع لا يتصف بهاتين الصفتين ؛ ويقترح ، لتعيين فكرة الجمال ، منهجاً مغايراً جداً للمنهج المقارن الذي يقارب بين عدة موضوعات جميلة ويحاول تعيين صفتها المشتركة . فهنا أيضاً ينبغي التصدي للمسألة بالوعي ، والعمل أولاً على تعيين الظاهرات التي يحدثها الجميل فينا . وعلى الرغم من أن تعبير جوفروا في هذا الكتاب يلفه احياناً الغموض ، وفي الأرجح لأننا لا نحوز هنا سوى المذكرات التي سجلها عن تعليمه أحد سامعيه ، فلا بد لنا من الإقرار بأن تعريفه للجميل ينطوي على محاولة للانتقال من أحوالنا الباطنة الى نظام خارجي ما ، كاشف عن وجود واقعي حقيقي ؛ كتب يقول:«إذا تواكبت الحال التي نجد أنفسنا عليها بالحكم بأنها مطابقة للنظام في الوجود الخارجي،فإن الشعور الذي ينتابنا عندئذ هو الشعور بالجمال ، فيُسمَّى الموضوع الخارجي جميلاً » ؛ على أن هذا النظام لا يحظى من جوفروا بتعريف أكثر دقة ووضوحاً من ذاك الذي حظي به للتو النظام الاخلاقي ؛ فنحن لا نفارق ، هنا أيضاً ، حدود تلك المنطقة الغامضة التي تتصل بالقدر الانساني .

(٤)
فكتور كوزان

فكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧) هو مؤسس تلك الانتقائية الروحية التي ستغدو ، بعد كسوف قصير الأمد لنفوذها في عهد عودة الملكية ، المذهب الرسمي للجامعة ، التي كانت تحتكر آنذاك التعليم ،

وذلك على امتداد عهد حكومة تموز[٧] . وقد أتيحت لفكتور كوزان ، الذي درّس الفلسفة في دار المعلمين ابتداء من ١٨١٤ ، وصار في عهد لوي ـ فيليب من الأعيان ومستشاراً للدولة ومديراً لدار المعلمين وعميداً للجامعة وأخيراً وزيراً للتعليم العام ، أتيحت له جميع الوسائل لفرض مذهبه . فما قوام هذا المذهب ، الذي تكوّن بوجه خاص تحت تأثير روايه ـ كولار والفلاسفة الاسكتلنديين ، وكذلك تحت تأثير هيغل وشلينغ اللذين سنحت لكوزان الفرصة للقائهما في أسفاره الثلاثة الى ألمانيا ، في ١٨١٧ ، و ١٨١٨ و ١٨٢٤ ؟

إن مدّعاه « هو أن يعيد بناء الاعتقاد الخالص للجنس البشري في صيغه العلمية ؛ لا أقل من هذا الاعتقاد ، ولا أكثر من هذا الاعتقاد ، ووحده هذا الاعتقاد ، وإنما بتمامه . وسمته الفريدة أنه يؤسس الأونطولوجيا على السيكولوجيا ، ويمضي من واحدتهما الى الأخرى بمعونة ملكة سيكولوجية وأونطولوجية ، ذاتية وموضوعية في آن معاً ، تتبدى فينا بدون أن تتبع لنا حصراً ، «تنير الراعي كما الفيلسوف ، ولا تنقص أي انسان ، وتكفي الجميع ، ألا هي العقل الذي يمتد من داخل الوعي إلى اللامتناهي ليبلغ الى وجود الموجودات »[٨] . إن هذه العبارة ، بتأرجح أسلوبها وفكرها ، تعطينا ـ بين ألف عبارة أخرى مماثلة ـ فكرة أمينة عن طريقة في التفلسف حافظت لردح طويل من الزمن على قدر من النفوذ في فرنسا ؛ فكوزان خطيب أكثر منه فيلسوفاً ، وفكره ، كما لاحظ الدارسون ، هو الثمرة الطبيعية لتلك التربية الشكلية والأنسية الخالصة ، شبه الغريبة عن الثقافة العلمية ، التي كانت تعطى

---

(٧) دامت ملكية تموز او حكومة لوي ـ فيليب من ١٨٣٠ الى ١٨٤٨ ، وفي عهدها تعزز النظام البرلماني وبدأ استعمار الجزائر . وقد سقطت تحت ضغط المعارضة الليبرالية . «م» .

(٨) شذرات من الفلسفة الحديثة FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE ، مقدمة الطبعة الثانية (١٨٣٣) ، طبعة ١٨٥٥ ، ص ٦٣ .

في الثانويات الأمبراطورية : وقد روى بنفسه أصل دعوته : « لقد بقي وسيبقى مطبوعاً دوماً في ذاكرتي ، بانفعال عارف للجميل ، ذلك اليوم الذي استمعت فيه لأول مرة عام ١٨١٠ ، وأنا تلميذ في دار المعلمين كتب له أن يدرس الآداب ، الى السيد لاروميغيير . وقد بتّ ذلك اليوم في أمر حياتي ؛ فانتزعني من دراستي الأولى ... » (شذرات ، ص ٧٠) . غير أن الموضوعات الخطابية حافظت مع ذلك على دور كبير في فكره ، وكثرة من شروحه تتحكم بها الرغبة في إفحام خصم أو إقناعه . إن « هوس المقدمة » ، الذي نبَّه أ. مارًا الى ولع مدرسة كوزان به عام ١٨٢٨[٩]،لهو علامة فارقة من علامات تلك الحاجة الدائبة الى التفاهم مع الغير .

إن أوضح فكرة يمكن أن نأخذها عن هذا المذهب هي تلك التي نستطيع استقاءها من المقدمات الثلاث المتعاقبة لشذرات من الفلسفة الحديثة (١٨٢٦ ، ١٨٣٣ ، ١٨٣٨) . فهذا المذهب يقف على مستوى واحد مع المذهب السياسي لعهد عودة الملكية ولحكومة تموز في فرنسا ويتهيأ بهيئته ؛ فهو يقترح على جميع المذاهب ، باسم الانتقائية ، معاهدة سلام يفترض فيها أن تصلح ذات البين فيما بينها ، باحتفاظها منها بكل ما هو ثمين فيها ، تماماً مثلما أن الحكومة التمثيلية حكومة مختلطة ترضي جميع عناصر المجتمع . والمقارنة إنما هي من صنيع كوزان نفسه : « كما أن النفس الانسانية تحتوي ، في تطورها الطبيعي ، عدة عناصر لا تعدو الفلسفة الحقة أن تكون تعبيراً متساوقاً عنها ، كذلك فإن لكل مجتمع متمدين عناصر عدة متمايزة كل التمايز يتعين على الحكومة أن تعترف بها وأن تمثلها .. وما ثورة تموز سوى ثورة ١٦٨٨ الانكليزية ، ولكن في فرنسا ، أي بقدر أقل بكثير من

---

(٩) فحص نقدي لتعليم السيد كوزان EXAMEN CRITIQUE DU COURS DE M. COUSIN ، باريس ، منشورات كوربار ، ١٨٢٨ ، ص ١٨٧ (مقدمة جوفروا لأعمال ىد وكوزان ، ولآثار ابروقلوس) .

الارستقراطية ، وبقدر أكبر بقليل من الديموقراطية والمَلَكية ... ؛ فهذه العناصر الثلاثة ضرورية ... ومن أخذ على عاتقه أن يكافح كل مبدأ حصري في العلم كان عليه أيضاً أن يرد كل مبدأ حصري في الدولة » (المصدر نفسه ، ص ٩٣) .

من اليسير أن نتبين ما يتسم به هذا الموقف من التباس في الفلسفة كما في السياسة . ذلك أنه إما أن يكون الانتقائي حائزاً من البداية على مبدأ قادر على أن يتيح لنا إمكانية الاختيار بين مختلف المذاهب الموجودة ، فيكون هذا المبدأ هو نفسه مذهباً وُجد بتمامه قبل الشروع باستخدامه في الحكم على المذاهب الأخرى ؛ وإما ألا يكون ثمة وجود لمبدأ من هذا القبيل ، فلا تتم المصالحة إلا بالبحث عن قطع من المذاهب قاطبة تكون قابلة للتراكب بدون تناقض . وبين هذين الموقفين تردد دواماً فكر كوزان ، على الرغم من قطعية صيغه ، بدون أن يثبت عند أي منهما ؛ وعندما كان يؤاخذه بعضهم، ومنهم مارًا ، على فكر ليس الثبات إطلاقاً من صفاته ، فكر منسوج كله من أفكار مستقاة من مذاهب الآخرين بلا ترو ، وعندما كان النقاد يماثلون الانتقائية بالتلفيقية[١٠] ، فعندئذ كان كوزان ينضوي تحت لواء الموقف الأول ويؤكد على قيمة التحليل الفلسفي المستقل الذي يبرر لاحقاً أحكامه التاريخية : « ينبغي أن نعرف كيف نميز الحقائق من الأخطاء التي تحيط بها ؛ ... ولا نستطيع أن نفعل ذلك إذا لم نكن نحوز مقياساً للتقييم ، مبدأ نقدياً ، وإذا لم نكن نعرف ما هو حق وما هو خطأ في ذاته ؛ ولا نستطيع أن نعرف ذلك إذا لم نقم بأنفسنا بدراسة كافية للمسائل الفلسفية ، وللطبيعة الانسانية ، ولملكاتها وقوانينها ... وعندئذ فحسب يأتي دور التحليل التاريخي » (المصدر نفسه ص ٢٢٨) . بل أكثر من ذلك ، فبدلاً من أن تكون « الانتقائية » غياباً لمذهب ، فإنها هي

---

(١٠) فحص نقدي ، ص ٣٣٨ .

نفسها « تطبيق لمذهب ، إنها تفترض مذهبا ، تنطلق من مذهب ... ؛ فلا بد أن يكون لدينا مذهب لنحكم على المذاهب كافة » (المصدر نفسه، ص ٩١) . لكنه لا يمضي الى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه : فقد كان راسخ الاقتناع بأن جميع المذاهب الفلسفية الممكنة قد سلف إنتاجها ، وبأنه لم يبق للفيلسوف إلا أن يتخلى عن كل فلسفة أو « أن يخوض في دائرة المذاهب المهترئة التي تهدم بعضاً بعضاً » ، أو أن يعمل بالأحرى « على استخلاص كل ما هو حق في كل مذهب من تلك المذاهب وعلى تركيب فلسفة أعلى من المذاهب كافة ، فلسفة تسوسها كلها بسيطرتها عليها كلها». وهذه الصعوبة في اتخاذ موقف تتأدى ، حتى وإن أعطت نفسها اسم التجرد وعدم الانحياز ، الى دور لا يتحرج كوزان في صياغته على النحو التالي : « سأحاول أن أتابع إصلاح الدراسات الفلسفية في فرنسا بإنارتي تاريخ الفلسفة بمذهب ، وببرهاني على هذا المذهب بتاريخ الفلسفة بأسره » (المصدر نفسه ص ٤٢) .

بيد أنه من الثابت ، في مجرى تطور فكره ، أنه تحرى في عامي ١٨١٧ و ١٨١٨ عن مذهب يكون خاصاً به ، قبل أن يستخدم ، في عامي ١٨١٩ و ١٨٢٠ ، المنهج الانتقائي في تاريخ الفلسفة .

يشتمل ذلك المذهب على موضوعتين حاول كوزان جهده تأمين الارتباط بينهما ، وإن بقدر يزيد أو ينقص من الاصطناع : أولاً ضرورة استخدام منهج الملاحظة والتجربة في الفلسفة بعد أن أثبت نجاحه في الفيزياء ؛ وذلك هو بالتعيين روح العصر الذي ما كان للمرء أن يخرج عنه ؛ وثانياً ضرورة الاستفادة من ذلك المنهج في اكتشاف اعتقادات الحس المشترك التي توجد لدى كل انسان قبل كل تفكير والتي تقع على عاتق الفلسفة مهمة الاهتداء اليها بالاستدلال : واقعية الشخص ، واقعية الطبيعة ، واقعية الله . غير أن كوزان يفطن الى ضرب من التناقض بين ذلك المنهج وهذا المطلب . فمنهج اللاحظة ، كما

استخدمه لوك وكوندياك في الفلسفة ، لم يتأد إلا الى المذهب الحسي ، ومنه إلي المذهب المادي ؛ ولم يتمخض إلا عن «فلسفة » فقيرة» ألقيت على عاتقه تبعتها؛لهذا هجرت الفلسفة الألمانية هذا المنهج وحاولت أن تبلغ إلى تلك الاعتقادات عن طريق ضرب من الحدس المباشر بالمطلق ؛ وهي لا تستطيع، في بنائها للكون بدءاً من هذا المطلق ، غير أن تنطق بفروض اعتسافية تماماً : لذلك كان الهدف الذي وضعه كوزان نصب عينيه العثور على منهج للملاحظة يتأدى ، من خلال استقراءات لا غبار عليها ، الى التقريرات الميتافيزيقية التي تتلبس ، على هذا النحو، طابعاً يضاهي في « علميته » طابع القوانين الفيزيائية .

إن منهج الملاحظة ، الذي يستجيب لهذا المطلب ، هو علم النفس ، كما يفهمه كوزان . فالملاحظة تأدت حتى ذلك اليوم الى نتائج بخسة ، لأنها كانت ناقصة وغير نافذة بما فيه الكفاية . وبيكون ، أبو المنهج التجريبي ، أضلَّه عن طريقه من المرة الأولى إذ قصره على الأشياء الفيزيائية ، وكان لا مفر من أن ينجب كوندياك الذي حدّ كل محتوى الذهن بالإحساس ، بالانطباع السلبي للأشياء فينا . وقد صحّح لاروميغيير كوندياك بتنويهه بوجود ظاهرات إيجابية غير قابلة للإرجاع من قبيل الانتباه ، وسلط مين دي بيران على الأخص النور على الفاعلية الداخلية التي يرتبط بها وعي الأنا . وهكذا رأت النور لديهما فكرة ملكتين ، واحدة سلبية ، هي الإحساس ، والأخرى إيجابية ، وهي الإرادة ؛ لكنهما جانبا كلاهما الصواب عندما وحّدا بين الملكة الإيجابية وبين العقل أو ملكة المبادىء ؛ ولدينا مثال بيِّن على ذلك في المجهود الذي تكلفه بيران بغير نجاح ليستخلص من الإدراك الواعي للذات على أنها علة المبدأ الكلِّي للعلية ؛ فالمبادىء الكلية والضرورية من هذا الجنس هي موضوع ملكة ثالثة : العقل الذي يجاوز المعطى الجائز للإحساس ويعرف موضوعات مستقلة عن الأنا الإيجابي . ذلك هو نوع

الاعتبارات الذي يقود كوزان إلى نظريته الشهيرة في الملكات الثلاث : الحساسية ، الإرادة ، العقل ؛ وعنده أن هذه النظرية هي نتيجة ملاحظة الذات التي تعطي تصنيفاً للملكات ولا تسمح، خلافاً لما أعتقد، بالبلوغ إلى منشئها وتكوينها ؛ وفي نظره أن ضرورة المبادىء وكليتها وقائع كمثل معطيات الحس تماماً . ولا يتوانى كوزان على أي حال عن أن يقرر تثليث الملكات ذاك عن طريق ضرب من حجة جدلية، مدعياً أن الملاحظة هي التي تعطيه؛ فهذا التثليث، كما يقول، شرط الوعي ، لأن الأنا لا يدرك ذاته إدراكاً واعيا إلا بتميزه عن الإحساس ، ولا يبلغ إلى الإدراك الواعي إلا بتدخل العقل ، القادر وحده على البلوغ الى الحقيقة .

مهما يكن من أمر ، فإن الغنم الرئيسي لهذا التحليل السيكولوجي هو اكتشاف العقل بصفته معطى مباشراً للوعي ؛ إذ عن طريقه سيتم ذلك الانتقال من السيكولوجيا الى الاونطولوجيا الذي يفترض فيه أن يعطي الميتافيزيقا يقينيتها ؛ وبالفعل ، إن تطبيق المبادىء العقلية ، وهي من وقائع الوعي، على سائر وقائع الوعي هو ما يتأدى الى تقريرات بصدد الموجودات خارج الوعي ؛ فبفضل العقل ، ذلك الجسر الذي يربط بين الوعي والوجود ، لا يتأدى تحديد نقطة انطلاقنا بالمعطيات الباطنة ، التي هي وحدها المتاحة لنا ، الى حبسنا في المثالية الذاتية المنزع . وترتد تلك المبادىء الى اثنين : العلية والجوهر ؛ فإذا طُبِّق هذان المبدآن على الظاهرات الباطنة للإرادة، أعطيا الجوهر/ الأنا ؛ وإذا طُبِّقا على ظاهرات الإحساس ، أعطيا الجوهر الخارجي أو الطبيعة ، علة الإحساس ؛ أخيراً ، وبما أن علة هذين الجوهرين لا تكمن فيهما ، فإنهما يردانا الى جوهر مطلق هو الله : وهذه الأسطر الخمسة تحتوي كل ميتافيزيقا كوزان .

لا يتم البلوغ إذن الى الموجودات الواقعية ، في مذهب كوزان ، إلا باستقراء عقلي ينطلق من وقائع الوعي ، التي هي وحدها المعطاة .

وقد مارت أطراف عدة في أن يكون مثل هذا الاستقراء ممكناً ؛ فالعقل الذي يرتكز عليه هو نفسه واقعة من وقائع الوعي ، واقعة ذاتية وشخصية خالصة، ولا يمكن عن طريقه مجاوزة الوعي . وقد تلبس الاعتراض شكلاً مزدوجاً ؛ فالمدرسة الكانطية (كما تأولها كوزان الذي جعل من كانط عالِم نفس) مضت من ضرورة المبادىء الى ذاتيتها ؛ والطابع الذي لا يُقاوَم لاعتقادنا فيها يشير إلى رابطة تبعية ونسبية إزاء الأنا . ومن جهة أخرى ، رأت المدرسة اللاهوتية مع لامنيه في العقل ، الذي عارضت به المأثور والحس المشترك ، فاعلية فردية خالصة ، عاجزة عن البلوغ بمفردها إلى الحقيقة . وقد أجاب كوزان عن الاعتراضين كليهما بنظرية في العقل « اللاشخصي » لا تتميز بوضوحها الكبير ؛ والأمر الثابت أنه انتبذ تماماً الفكرة الجرمانية عن حدس عقلي يبلغ الى المطلق مباشرة ؛ وما كان لملكة كهذه أصلاً إلا أن تبطل جدوى منهجه السيكولوجي الشهير . على أنه اذا لم يكن مناص للعقل من الاضطلاع بالدور الذي يبغي يلزم أن تُدْرَك مبادئه على أنها ذات قيمة مطلقة ، مستقلة عن علاقتها بالأنا ؛ ولا مناص له بالتالي بصورة أو بأخرى من التسليم باتصال مباشر مع الواقع ؛ وهذا ما يشير إليه بهذه العبارات التي لا تخلو من قدر من الغموض : « إنما بالملاحظة ، وفي حميمية الوعي ، وبدرجة لم ينفذ اليها كانط ، وتحت النسبية والذاتية الظاهرة للمبادىء الضرورية ، بلغتُ إلى الواقعة الفورية ، وانما الواقعية ، للإدراك الواضح للحقيقة، هذا الإدراك الذي لا يتخذ ذاته أبداً موضوعاً للتفكير ، بل يمضي غير مفطون اليه في أعماق الوعي ليؤلف الأساس الحقيقي لما يصير في وقت لاحق ، في صورة منطقية وبين يدي النظر العقلي ، تصوراً ضرورياً . إن كل ذاتية ، مع كل تفكرية ، تلفظ أنفاسها في عفوية الإدراك الواضح»[11].

---

(١١) شذرات من الفلسفة الحديثة ، ص ٢٠ .

من الممكن إذن ، في شروط استثنائية (يذكِّر وصفها ، وإن لمرامٍ مختلفة ، بأسلوب مين دي بيران) ، أن تقع في متناول الإدراك ماهيات ما هي بوقائع وعي ؛ ولقاء ثمن كهذا ، لن نماري في أن لنا عقلاً لاشخصياً ، لكننا لا نعود بحاجة في هذه الحال الى بناء سيكولوجي ، ويمكن للأونطولوجيا أن تبدأ مباشرة .

إن هذا التهافت الجذري في مذهب كوزان يتأدى بنا إلى سمة . يعدّها مارًا MARRAST بحق أساسية وتصل كوزان بكل رومانسية عصره ، ألا هي التمييز الذي يَجريه في كل مجال بين العفوية والنظر العقلي ، أو بمصطلح شعبي بين الدين والفلسفة ، وتقريره بأن النظر العقلي ، الخاوي والعقيم بحد ذاته ، ليس له من دور آخر سوى التعبير في الوعي الواضح عما تكون العفوية أدركته أولاً . هذا التمييز نلقاه في الملكات الثلاث ؛ فإن يكن قليل الوضوح في الإحساسات ، فهو جلي للعيان جداً في الملكـة الإيجابية ، حيث تسبق الحريةُ العفويةُ ، حريةُ « الإلهام المباشر ، الأعلى من النظر العقلي ، والأفضل منه في كثرة من الأحيان » ، بالضرورة تلك الحريةَ المصحوبة بالنظر العقلي التي نسميها الإرادة ؛ فالعفوية ، التي لا تقع في متناول النظر العقلي والتي تقل وضوحاً بالتالي عن الإرادة ، « غامضة ذلك الغموض الذي يلف كل ما هو ابتدائي وفوري » . ومن هذا التمييز في العقل رأينا للتو صورة يلزم عنها أن البلوغ الى الحقيقة يتم قبل كل نظر عقلي ؛ فـ « الفلسفة ليست مما ينبغي البحث عنه ، وإنما هي جاهزة » .

على هذا النحو نعود أدراجنا الى المطلب الثاني لمذهب كوزان : الاهتداء الى اعتقادات الانسانية ؛ كتب ، تحت تأثير هردر في أرجح الظن ، يقول : « في رأيي أن الإنسانية بجملتها عفوية وغير متفكرة ؛ الانسانية موحى اليها . والنَفَس الإلهي الكامن فيها يكشف لها في كل زمان ومكان عن الحقائق كافة في صورة أو في أخرى ... وَنَفْس الانسانية نفس شعرية تكتشف في ذاتها أسرارِ الموجودات وتعبر عنها

في مزامير نبوية تترجع أصداؤها جيلاً بعد جيل . وإلى جانب الانسانية تقف الفلسفة التي تصغي اليها بانتباه ، وتستقبل أقوالها ؛ ... وبعد أن يتصرم زمن النظر العقلي ، تقدمها في احترام للفنان الباهر الذي ما كان يعي عبقريته والذي لا يتعرف في كثرة من الأحيان ما تصنعه يداه » . هذه الجملة الأخيرة تتضمن إشارة إلى واحدة من الصعوبات الكبرى التي تفضي إليها تلك الطريقة في التفلسف . وبالفعل ، تتكشف لنا في هذه الشروط كل أهمية المأخذ الرئيسي الذي وجِّه إلى المذهب الروحي الجديد ، وهو أنه لا يحترم الاعتقادات الشعبية التي تجد أكمل تعبير عنها ، بإقرار الجميع ، في الديانة المسيحية : فتهمة الحلولية والقدرية ، التي جُدِّدت تكراراً ضد كوزان ومدرسته ، كانت موضوع مساجلات مدوِّية ؛ ولننضف القول بالمناسبة إن ما شحذها وزادها حدة موقف رجال الاكليروس من جهة وموقف الجامعة من الجهة الثانية في عهد لوي ـ فيليب ؛ فالتكتيك الثابت الذي دَرَجَ عليه الإكليروس ليكافح احتكار التعليم المعزو الى الجامعة هو انتقاد كوزان على الطابع اللاديني لفلسفته ، وهذا مأخذ حساس للغاية إذا أخذنا بعين الاعتبار مطامح صاحب المذهب الانتقائي الروحي . وإذ أدع جانباً تفصيل تلك المساجلات ، التي لا مراء في أن وضع تاريخ إجمالي فيها سيكون عميم الفائدة ، سأتوقف عند النقطة المركزية في النقاش ، الذي يشابه من أوجه كثيرة النقاش الذي دار في ألمانيا بين جاكوبي والعقلانيين ؛ ففي رأي جاكوبي تفضي كل عقلانية الى الحلولية ؛ أفلا يصدق ذلك على عقلانية كوزان بنهجها الاستقرائي ؟ إن كوزان كثيراً ما يعارض إله الوعي ، الحاضر أينما مكان في الطبيعة والانسانية ، بـ « إله السكولائيين المجرد » ، غير القابل لأن يُفهم ولأن يُعرف باعتباره «وحدة مطلقة أعلى من العالم وسابقة عليه إلى حد عدم ارتباطها به بأي رابط » . وقد رأينا أنه لا يكون بلوغ الى الله ، في نظره ، إلا بالاستقراء ؛ لكن فكر كوزان ينزلق بسهولة من الاستقراء

بحصر المعنى ، الاستقراء الذي يربط الله بالعالم ، كما العلة بمعلولها ، الى فكرة علاقة رمزية يكون فيها الله للعالم كما النموذج لصورته ؛ « إن الله غير القابل للفهم كصيغة وفي المدرسة السكولائية ، واضح في العالم الذي يظهره وللنفس التي تمتلكه وتستشعره . إنه يرجع بنوع ما ، وهو الحاضر في كل مكان ، إلى ذاته في وعي الانسان الذي يعبر عن أسمى صفاته ، على نحو ما يستطيع المتناهي أن يعبر عن اللامتناهي » . ولم يخطىء خصوم كوزان إذ تبيّنوا في أشباه هذه الصيغ تأثير الفكر الجرماني ؛ ولقد أقر كوزان بذلك عن طيبة خاطر ، وعلى الأخص عندما جعل من الله وحدة الأضداد : فهو حق وواقع ، واحد ومتعدد ، أزليّ وزمـــاني ، لامتناهٍ ومتناهٍ معاً ؛ وقد أضاف قوله : « لا وجود لله بدون العالم بقدر ما لا وجود للعالم بدون الله » ، والخلق ضروري . ومن المحقق أنه لا وجود لصلة قربى متينة بين الموضوعتين ، الموضوعة التي تجعل من الله العلة الخالقة التي يكون الوصول إليها . . . تقراء بدءاً من العالم ، بمقتضى الدليل القديم عن جواز حدوث العالم ، والموضوعة التي ترى في العالم والانسان فصولاً من الحياة الإلهية . والمسألة الوحيدة التي تطرح في مثل هذه الحال ، وان تكن لفظية وغير ذات نفع يذكر ، هي معرفة ما إذا كانت ثانية الموضوعيتين تستأهل اسم الحلولية ؛ وقد اعترض كوزان على ذلك بتعريفه الحلولية بـ « تأليه الكل والكون/ الإله كما قال به سان ـ سيمون » ، وهو تعريف لا يبدو أنه يضعه على طرفي نقيض على نحو سافر مع مذهبه الخاص .

لكن الأدهى من ذلك أن تلك الموضوعة تقحم على المذهب تهافتاً مماثلاً لذاك الذي أسلفت التنويه به ؛ فإلى جانب معنيي المتناهي واللامتناهي يتدخل جدل مستقل عن كل مقدمة سيكولوجية ؛ وحتى عندما يشرع كوزان ، عن طريق لعبة جدلية معروفة جيداً ، ببيان أن واقعة الوعي الأولية تتضمن ، مع إثبات الذات ، إثبات العالم والله ،

وبالتالي أن « الإلحاد صيغة فارغة » ، لا نستطيع أن نتبيَّن في ذلك شيئاً يشابه من قريب أو بعيد الملاحظة الداخلية . لا يجانب دونو DAUNOU إذن الصواب عندما يلاحظ أن التحليل بعيد جداً عن أن يكون هو منهج كوزان الذي إذ يجعل على العكس من الفكرة ، المدرَكة بارتداد العقل نحو الذات ، نموذج الأشياء ، واضعاً الحقيقي فوق الواقعي ، منتظراً من الإلهام أنواراً حول الأفكار المثالية ، يمارس ذلك التركيب عينه الذي بدا وكأنه يدينه بالقول(١٢) . وكان من المحتم أن تقوده نظرية العقل اللاشخصي اليه : فهذا العقل يضعنا خارج حقل الأنا ؛ يلاحظ سافاري(١٣) : « إن هذا العقل لا يشارك إطلاقاً في أخطائنا ، لأنه ليس لنا ... فأنتم تنتقصون ، من جهة أولى ، من حظوة الفكر ، ومن الجهة الثانية تؤلهونه ... ومنهج كهذا ، ولغة كهذه ، هما المشفاط وقد طُبِّق على الفلسفة ؛ فعن هذا السبيل يتم الحصول على أتم فراغ » ؛ ويأتي الجدل الألماني لينضاف على نحو بالغ الاصطناع الى مبدأ الانتقائية بحيث يشتبه سافاري بأن هذا المذهب « كان رداء أريد تحت ستاره استيراد الفلسفة الألمانية » .

واضح للعيان إذن كم يبعد كوزان عن أن يكون أسس الأونطولوجيا على السيكولوجيا ؛ ومع ذلك فإن هذا المذهب المتهافت هو الذي كان يفترض فيه أن يفيده في اختيار العناصر القيِّمة التي يشتمل عليها في رأيه كل مذهب (على اعتبار أن كل مذهب حق جزئياً) ليشيد بها ضرباً من فلسفة متكاملة . لكننا لا نعتقد إطلاقاً أنه تأدى به إلى الاختيار الذي يتكلم عنه ؛ فعلى منوال نماذجه الألمانية ، رأى في المذاهب منتجات ضرورية للذهن البشري مترابطة بموجب قانون ؛

---

(١٢) في درس لعام ١٨٣٠ ، محاضرات دراسية COURS D'ÉTUDES ، م ٢٠، ١٨٤٩ ، ص ٣٩٩ و ٤١٠ .

(١٣) المدرسة الانتقائية والمدرسة الفرنسية L'ÉCOLE ÉCLECTIQUE ET L'ÉCOLE FRANÇAISE، ص ١٠ و ١٥ .

فالذهن ، الذي تسترقه الحواس ، يتبنى أولاً الحسية التي تتأدى به من ثم إلى المادية ؛ وشكوكه حول الواقع تستاقه إلى الشكية ؛ بيد أن حاجته الى اليقين ، التي لا سبيل الى تلبيتها بالعقل ، تقتاده إلى الصوفية ؛ وهذا التطور على أربع مراحل يتكرر على كل حال إلى ما لا نهاية.وجلي للعيان كم يعسر أن نقع،في هذه الحركة الدائرية،على تقدم نحو حالة مستقرة ، وعلى الأخص أن نقع ، في تلك الأطوار المتعاقبة التي ينفي واحدها الآخر ، على صفات قابلة لأن تتركّب في كل واحد .

لقد كان فكتور كوزان ، عن سابق تصميم ، مهدِّئاً وَحَكَماً ؛ كان سياسيَّ الفلسفة ؛ فسعى ، كما يقول سانت ـ بوف ، إلى تأسيس مدرسة كبرى للفلسفة « لم تصادم قط الدين ، بل قامت الى جانبه ، مستقلة عنه ، وإن تابعة له في كثير من الأحيان في الظاهر ، ولكنها كانت في ألوقت نفسه أشد نزوعاً منه الى الوصاية ، وفي بعض الأحيان الى السيطرة ، وذلك بانتظار اليوم الذي قد تغدو فيه وريثته »[14] وهذا المطمح السياسي كان هو السبب في جميع المساجلات التي تطور مذهبه في حضنها ، وفي الغالب سبب جميع الانعطافات التي بدلت في كثير من الأحيان اتجاهه .

---

(١٤) احاديث يوم الاثنين CAUSERIES DU LUNDI ، م ٦ ، الطبعة الثالثة، ص ١٥١ .

ثبت المراجع

H. GOUHIER, *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain - Paris, 1966.

H. TAINE, *Les philosophes français classiques du XIXe siècle*, 1857.

I. - P. ALFARIC, *Laromiguière et son école*, 1929.

II. - R. LANGERON, *Un conseiller secret de Louis XVIII, Royer - Collard*, 1956.

III. - Th. JOUFFROY. *Cours de droit naturel*, 1834 - 35; *Mélanges philosophiques, 1833; Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842; Cours d'esthétique, 1843: *Correspondance*, éd. LAIR, 1901.

L. OLLE - LAPRUNE, *Th. Jouffroy*, 1899.

IV. - V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne de 1815 à 1820*, 5 vol.; *de 1828 à 1830*, 3 vol.; *Fragments philosophiques*, 4 vol.; *Du vrai, du beau, du bien*, 1837.

BARTHÉLEMY - SAINT - HILAIRE, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vol., 1855.

F. ZERELLA, *L'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del secolo XIX*, Rome, 1952.

الفصل السادس
المدرسة الاسكتلندية
والنفعية الانكليزية
من ١٨٠٠ إلى ١٨٥٠

حتى عام ١٨٣٠ بقي الفكر الانكليزي في منأى تام عن تلك الإشراقية التي مثّلت في حقيقتها في البر الأوروبي يقظة للميتافيزيقا . فشتان ما بين الحس المشترك كما قال به الفلاسفة الاسكتلنديون والحساب العاقل كما قال به النفعيون وبين الحماسة الرومانسية التي انداحت موجتها في البلدان الأوروبية . وما كان لهذا الموقف أن يتغير إلا مع كولريدج وكارلايل .

(١)
ديوغالد ستيوارت

حافظ ديوغالد ستيوارت (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨) ، مدرّس الأخلاق في جامعة إدنبره ، على تقليد ريد في زمن أضحت فيه انكلترا عن بكرة أبيها تقريباً نفعيةً مع بنتام . ويحتوي كتابه **عناصر فلسفة الذهن البشري** (في ثلاثة مجلدات ، ١٧٩٢ ، ١٨١٤ ، ١٨٢٧) ، بدون أن يأتي بمذهب جديد ، كثرة من الصفحات المشوّقة والنافذة . وهو لا يقبل بصفة عامة الاعتماد على الحس المشترك بمثل السهولة التي يقبله بها ريد ؛ بل يجعل من المبادىء شروطاً ضرورية للاستدلال أكثر منها

معارف ؛ وعلى هذا النحو يعود أدراجه إلى لوك ليؤكد معه عقم البديهيات التي إذا صح أنها شروط للاستدلال ، وروابط له VINCULA ، فليست هي بموضوعات أو معطيات DATA ؛ وعلى منوال البديهيات ، لا يعطينا الاعتقاد بوجود الأنا وبهويته ، والاعتقاد بالعالم الخارجي وبشهادة الذاكرة ، أي معرفة بحصر المعنى، وإنما هما شرطان ضمنيان لكل مران للعقل . وهو يرتاب كذلك في « الحدس الكاذب » ، في نتيجة يتراءى لنا أننا نعرفها معرفة مباشرة لأن الاستدلال الذي بنيناها عليه قد انتسي . ويطبق ديوغالد ستيوارت هذا المبدأ على مذهب الأفكار المجردة ، حيث يحكم لبركلي ضد ريد : ففي البرهنة الهندسية مرحلتان : فثمة برهنة تنطبق على الشكل الهندسي الجزئي الذي هو تحت بصرنا ، وثمة استدلال نمد بموجبه تلك البرهنة إلى أشكال أخرى ؛ بيد أن هذا الاستدلال ، وهو واحد دوماً ، سريع للغاية بحيث ننساه حالاً ويتراءى لنا أننا ندرك حدسياً المثلث بصفة عامة .

(٢)
توماس براون

يكمن الفضل الكبير لتوماس براون ، الذي درّس في إدنبره من ١٨١٠ إلى ١٨٢٠ ، في أنه أبرز للعيان ، سواء أضد أعداء التحليل من أمثال ريد أم ضد التحليلات الإرجاعية لهيوم وكونديياك ، الطابع الخاص تماماً للتحليل السيكولوجي ؛ يقول في **مطالعات في فلسفة الذهن البشري** LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN MIND (١٨٢٠)[1] : يمكننا أن نتكلم عن تحليل موضوع مادي،

---

(١) نقلاً عن إ. هاليفي : الجذرية الفلسفية RADICALISME PHILOSOPHIQUE، م ٣، ص ٢٦٦ .

لأن المادة مؤلفة من أجزاء ، لكن لا يمكننا أن نتكلم عن تحليل الظاهرات الذهنية « لأن كل خاطرة وكل شعور بسيطان ولامـنقسمان بقدر بساطة الذهن ولاانقساميته ، على اعتبار أن الذهن ليس هو في الحقيقة إلا الذهن الموجود في لحظة بعينها وفي حالة بعينها » . صحيح أن الواقعة الذهنية تنطوي على كثرة من العناصر ، لكن هذه العناصر لا تفسر الكل ؛ فنحن نستطيع أن نقول إن حكماً بعينه يتألف من الحدين (آ) و (ب) ،لكننا لا ندرك بذلك الفعل البسيط الذي هو الحكم . وكما في التراكيب الكيميائية ، لا نستطيع أن نجد في المركّب خاصّيات المركّبات ؛ ومن الأمثلة البديعة على هذه الدعوى نظرية إدراك المكان ؛ وكان هذا الموضوع قيد معالجة دائبة منذ أيام بركلي الذي كان أوضح أن البصر لا يعطي الامتداد إلا بالترابط مع اللمس ؛ وكان إراسموس داروين اعترض بأن اللمس لا يعطي سوى إحساسات منفصلة ، وكان من أوائل الذين أدخلوا الحس العضلي باعتباره حس المتصل ؛ ويتبنى براون هذه الدعوى ، لكنه يفرِّق الحس العضلي بحصر المعنى (المرتبط بتقلص العضلة) ، وهو حس الامتداد ، عن حس الضغط . غير أن هذا الاكتشاف لشتى عناصر الامتداد لا يفسر حدس الامتداد في أصالته البسيطة .

كان من نتيجة هذا التصور للتحليل تقريب حدسية ريد من تحليل هيوم ؛ ففي رأي براون أنهما يقولان شيئاً واحداً : فهيوم يقول بصوت عالٍ : « لا يمكننا إثبات وجود الأجسام » ، وبصوت خفيض : « ينبغي أن نعتقد به » ؛ وريد يقول بصوت عالٍ : « ينبغي أن نعتقد بوجود الأجسام » ، وبصوت خفيض : « لا يمكننا إثبات ذلك » .

(٣)
وليـم هامـلتـون

السير وليم هاملتون (١٧٨٨ ـ ١٨٥٦) ، الأستاذ في جامعة إدنبره بدءاً من ١٨٣٦ ، هو إسكتلندي قرأ كانط : إنه هو الذي وضع حداً لعزلة إنكلترا الجزيرية وأدخل إليها نوعاً من فكر ميتافيزيقي كان شبه مجهول فيها إلى ذلك الحين . وتحتوي مقالاته الثلاث في مجلة إدنبره THE EDINBURGH REVIEW : **فلسفة اللامشروط** ، **فلسفة الإدراك** ، **المنطق** (١٨٢٩ ـ ١٨٣٣) ، تحتوي جوهر مذهبه . فكيف يمكن لفيلسوف اسكتلندي أن يكون كانطياً ؟ وكيف السبيل إلى المصاهرة بين دعوى المعرفة المباشرة بالأشياء ودعوى نسبية الظاهرات إلى أنماطنا في المعرفة ؟

إن مذهبه الواقعي في الإدراك منوط بشهادة الوعي الذي يتعين على الفيلسوف أن يتلقى وحيه في خشوع ديني ؛ « الوعي هو للفيلسوف كالكتاب المقدس للاهوتي » ، والحال « أنني ، في الفعل الأبسط للإدراك ، أعي نفسي بصفتي ذاتاً مدرِكة وأعي واقعاً خارجياً بصفته موضوعاً مدرَكاً »(٢) ؛ فمعرفتي إذن بالأشياء مباشرة . لكن هذه الصيغة لا تعني شيئاً مشابهاً لما كانت تدل عليه لدى كانط والنقديين ، أي النسبية الضرورية للذات إلى الموضوع وللموضوع إلى الذات ، فهاملتون يتخيل بصورة واقعية الأشياء خارج الجسم، تلك الأشياء المحبوة بكيفيات أولى وبقدرات تحدِث فينا الكيفيات الثانية ؛ فمن الخلف أن ندرك الأشياء حيث لا نكون موجودين ، وعلى سبيل المثال أن ندرك الشمس الواقعية الواقعة على بعد آلاف الفراسخ : فما ندركه هو ما هو حاضر لنا ، أي الأشعة المضيئة التي تصل إلى العين ، والتي

---

(٢) مطالعات في الميتافيزيقا والمنطق LECTURES ON METAPHYSICS AND LOGIC (١٨٥٨ ـ ١٨٦٠) ، طبعة ١٨٦٥ ، م١، ص ٨٢ .

وجودها في بدننا ؛ وإنما بالاستدلال نعرف الشمس . وبصفة عامة يتم تعقل وجود العالم الخارجي بفضل المقاومة التي يقابل بها طاقتنا العضلية : وعلى هذا لا مرية في وجود الإدراك المباشر ، وإنما هو إدراك لما هو على احتكاك مباشر بالبدن ، وهذا بعيد منتهى البعد عن فلسفة ريد . لكن ما نقوله عن المكان ينبغي أن يقال في الزمان ؛ فنحن نتخيل الموضوع الماضي وكأنه يقع على مسافة ما في الزمان فالذاكرة لا تستطيع أن تعرف الماضي مباشرة ، وإنما فقط صورته الحاضرة التي تستنتجه منها .

إذا كانت فلسفة اللامشروط ، التي تُعد عنوان مجد هاملتون ، قابلة للاقتران بمذهبه الواقعي في الإدراك ، فلأنه بعد أن حرَّف مذهب ريد عدَّل أيضاً دلالة الكانطية : فالكانطية تبحث في قيمة المعرفة ، بينما يبحث هاملتون في حدودها فقط : وهاتان مسألتان يمكن أن تختلفا اختلافاً جذرياً : فقد تكون معرفتنا معرفة لا نبلغ معها إلا إلى جزء من الواقع ؛ وأما معرفة ما إذا كان الجزء المبلوغ إليه له أكثر من قيمة ظاهرة ما ، فهذه مسألة أخرى . والحال أن النظرية الهاملتونية في النسبية لا تجيب إلا عن أولى تينك المسألتين . وعندما يصرح : « أن نفكر معناه أن نشرط » ، فإن قصده فقط فيما يظهر أن يقول إن الموضوع لا يوجد بالإضافة إلينا إلا بشرط أن نكون حائزين على ملكة لإدراكه . فكل معرفة ، كما يقول ، ليست بممكنة إلا بالشروط التي تخضع لها ملكاتنا ؛ ويقول أيضاً : « إن الذهن هو العلة الكلية المساهمة والرئيسية في كل فعل معرفي » ؛ وليس المطلوب أن نخضع لملكاتنا الموضوع كما لدى كانط ، بل المعرفة المتحصلة لنا به ؛ وليس قوام مساهمة الذهن تكوين الموضوع ، بل أن يكون على أهبة الاستعداد لاستقباله . واللامشروط هو ذلك الجزء من الواقع الذي لا تبلغ إليه ملكاتنا ؛ فـ « المشروط هو ما يمكن تصوره أو تعقله فقط ؛ واللامشروط هو ما لا يمكن تصوره أو تعقله » (**مطالعات** ، م ٢ ، ص

٣٧٦ ؛ م ٢ ، ص ٥٢٦) . والتمييز الذي أجراه كانط بين الفهم والعقل لا جدوى تجتدى منه : فليس ثمة من حاجة إلى ملكة خاصة ، هي العقل ، لبناء لامشروط متعيِّن بتركيب سلبي محض .

لقد كان من المحتم أن يتأدى فكر هاملتون إلى مجرد نزعة لاأدرية لولا أنه يترك ، بضرب من التهافت ، لكلمة اللامشروط معنى ثانياً يرجع إلى الموضوع : فالموضوع مشروط من حيث هو جزئي ، وبالتالي من حيث هو مردود الى لامشروط : وهذه النسبة تخرجنا من شروط معرفتنا ، سواء أتصورنا الكلية التي يمثل الواقع المعروف جزءاً منها على أنها لامتناهية ، أم تصورناها متناهية ومطلقة : فبين هذه الدعوى وهذه الدعوى النقيضة ، بين اللامتناهي والمطلق ، لا يمكن ولا يحق للذهن ، الذي تجاوز حدوده ، أن يقرر . فأنا لا أستطيع أن أتصور المكان لامتناهياً أو متناهياً ، وإنما معرفتي هي في الوسط بين هذين الطرفين ، المناقض واحدهما للآخر ، واللذين لا مناص (وهنا يترك هاملتون كانط) من أن يكون واحد منهما صادقاً بالضرورة .

إن هذا الضعف في ملكاتنا ، هذا الجهل العالِم هو « نهاية الفلسفة ، لكنه بداية اللاهوت » . وربما كان قصد هاملتون الأولي أن يبيِّن كيف أن الفلسفة لا تقسرنا على ترك اعتقاداتنا الدينية .

لقد أدخل هاملتون على المنطق دعوى تبدو فعلاً غريبة عن تتمة مذهبه، هي دعوى تكميم QUANTIFICATION المحمول . ففي المنطق الأرسطي يُعد المحمول صفة تقال أو تسلب عن كل الصنف الذي يفصح عنه الموضوع أو عن جزء منه ؛ فالموضوع هو وحده المكمَّم . لكن اللفظ الذي يفصح ، في المحمول ، عن صفة ، يفصح أيضاً عن صنف الموضوعات التي تعود إليها هذه الصفة ؛ فإذا أعطي هذا المعنى فلا بد أن يُكمَّم ؛ إذ أن كل صنف الموضوعات التي ينطق بها المحمول أو جزء منه فقط هو ما يطابق في تارة أو في أخرى الموضوع . فالقضيتان التاليتان على سبيل المثال : كل المثلثات مثلثة

الأضلاع ، كل المثلثات أشكال ، تصيران ، متى تم تكميم المحمول : كل المثلثات مثلثة الأضلاع كلها ، كل المثلثات بعض أشكال . وفي هذه الحال تعني الرابطة COPULE دوماً = ، مما يعدِّل جذرياً في تصنيف القضايا[٣] وفي المنطق كله؛ بيد أن هذه النتائج، التي سيكب عليها مورغان وبول ، مخترعا الحساب المنطقي ، لم تُستخلص من قبل هاملتون .

يستخدم هـ.ل. مانسل (١٨٢٠ ـ ١٨٧١) ، وهو مدرِّس في أوكسفورد صار في ختام حياته عميداً لجامعة القديس بولس ، في كتابه حدود الفكر الديني THE LIMITS OF RELIGIOUS THOUGHT (١٨٥٨) ، يستخدم اللاأدرية الهاملتونية لصالح الدين . فالتناقضات التي يقع فيها العقل البشري عندما يحاول البلوغ إلى اللامشروط تثبت أن الشيء يمكن أن يكون واقعياً بدون أن يكون قابلاً للفهم ؛ وعلى هذا ، لا يحق لأصحاب المذهب العقلي أن يعارضوا عقائد الدين ، مثل عقيدة اتحاد الأشخاص الثلاثة في الله أو عقيدة ارتباط الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية في المسيح ، بعدم قابليتها للفهم . وهكذا يقترب مانسل غاية الاقتراب من سبنسر .

(٤)
ج . بنتام

على الرغم مما كان للفلاسفة الإنكليز من تأثير واسع النطاق في

---

(٣) توضيحاً لتصنيف القضايا عند هاملتون نفصل فنقول إنها عنده ، بنتيجة تكميم المحمول ، أربع :
أ ـ الكلية الكلية كقولنا : كل (أ) كل (ب) ؛ ٢ ـ الكلية الجزئية كقولنا : كل (أ) بعض (ب) ؛ ٣ ـ الجزئية الكلية كقولنا : بعض (أ) كل (ب) ؛ ٤ ـ الجزئية الجزئية كقولنا : بعض (أ) بعض (ب). «م».

بعض الأحيان ، كمثل ذاك الذي كان لبيكون أو للوك ، فإنهم نادراً ما ألفوا مدارس : وكان أول من شذ عن سبيلهم هذا بنتام ؛ فمذهبه ، النفعية أو الجذرية الفلسفية ، شكّل حزباً حقيقياً لعب دوراً مهماً في السياسة الانكليزية بين ١٨٢٤ و ١٨٣٢ ، بعد أن بادر بنتام في عام ١٨٢٤ إلى تأسيس مجلة وستمنستر ريفيو WESTMINSTER REVIEW التي قالت بضرورة ذلك الإصلاح السياسي الذي تم عام ١٨٣٢، عام وفاة بنتام . وقد كان على رأس تلك المجموعة بنتام نفسه (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) ، وهو ابن مدعٍ عام أراده ذووه على مهنة القضاء ، وابتداء من عام ١٨٠٨ جيمس مِلّ (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦) ، وهو إسكتلندي رافق إلى لندن السير جون ستيوارت ، وعضو في البرلمان ، واقتصادي من تلاميذ ريكاردو ، ومستخدم في شركة جزر الهند بدءاً من عام ١٨١٨ . وقد حاول بنتام بعد أن ذاع صيته أولاً من خلال مشروع السجن النموذجي الذي قدمه باسم بانوبتيكون PANOPTICON (١٨٠٢) ، حاول أن يطبق المبدأ النفعي تطبيقاً مباشراً على التشريع والأخلاق (مدخل إلى مبادىء الأخلاق والتشريع AN INTRODUCTION TO THE PRINCIPLES OF MORAL AND LEGISLATION ، ١٧٨٩ ، الطبعة الثانية ١٨٢٣)؛ ولم يرَ مؤلفه في الأخلاق علم الواجبات DEONTOLOGY النور إلا بعد وفاته ، وتحديداً عام ١٨٣٤ ؛ ولم تنشر أغلب كتبه إلا بعد تدقيقها وضبطها من قبل أصدقائه ؛ بل إن بعض مؤلفاته ، ومنها رسالته في الجزاء THE RATIONALE OF PUNISHMENT (١٨٣٠) ورسالته في الأدلة القضائية THE RATIONALE OF REWART (١٨٢٥) ، لم تصدر بالانكليزية إلا بعد إعادة ترجمتها عن ترجمة فرنسية نشرها ، نقلاً عن مخطوطات المؤلِّف ، صديقه الفرنسي إتيين دومون .

إن مبدأ المنفعة ، الذي أضحى فيما بعد مبدأ القدر الأكبر من

السعادة للعدد الأكبر ، يتعارض بواقعيته ، إذا اتخذ مبدأ للحكم ، مع وهم عقد اجتماعي بديء، ذلك الوهم الذي قال به صراحة بلاكستون[٤] في كتابه الشروح COMMENTARIES (١٧٦٥ ـ ١٧٦٩) . يقول بنتام في تعليقه على بلاكستون : « إثبات الوهم يحتاج إلى وهم ؛ لكن صفة الحقيقة ألا تحتاج إلى أي دليل آخر سوى الحقيقة » . وكان سبق لهيوم في المجلد الثالث من **الرسالة في الطبيعة البشرية** ، ولهلفسيوس في رسالته **في الروح** (المقال الثاني ، الفصل الرابع والعشرون) ، ولبكاريا[٥] في **الرسالة في الجرائم** ، التي ترجمت إلى الانكليزية عام ١٧٦٧، أن طبقوا مبدأ المنفعة على العدالة الاجتماعية ، درجاً على مأثور تعود أصوله الأولى إلى الأبيقورية . وكان الوجه الرئيسي لاستخدام ذلك المبدأ لدى بنتام هو الربط بين واقعة بدائية تتصل بالطبيعة البشرية ، وهي كون اللذة والألم الدافعين الوحيدين إلى الفعل ، وبين قاعدة الخير والشر . والغرض الذي رمى إليه أن يقيم البرهان بالعقل على أن طاعة تلك القواعد تتمخض عن أكبر مقدار من اللذة ؛ فإن لم يكن كذلك هو واقع الحال (فبنتام يبقى داعية إصلاح) ، كان لا مناص من تغيير تلك القواعد على نحو ينتفي معه التضاد الذي يبطل كل نجع لها . وتفترض هذه الدعوى إيلاء العقل الحسَّاب دوراً أعظمياً في نشدان اللذة ؛ فعلى العقل أن يتوقع ، قبل أن يحزم أمره ، مقدار اللذة والألم اللذين سينجمان عن الانصياع أو المخالفة ؛ ولا بد أيضاً من الفحص عن جميع أحوال اللذة ، من حيث الشدة والمدة

(٤) السير وليم بلاكستون : رجل قانون بريطاني (١٧٢٣ ـ ١٧٨٠) . محامٍ وقف حياته على تعليم القانون العرفي في اوكسفورد ، وصنف في كتابه **شروح على قوانين انكلترا** وضع التشريع الانكليزي في أواسط القرن الثامن عشر . وقد صار كتابه هذا أساساً لتعليم القانون في بريطانيا والولايات المتحدة. «م».

(٥) المركيز قيصر بونيسارا بكاريا : رجل قانون إيطالي (١٧٣٨ ـ ١٧٩٤) . اقترح في **رسالة الجرائم والعقوبات** ، التي عرفت رواجاً عظيماً في أوروبا ، إصلاحاً قانونياً وتخفيفاً للقانون الجزائي. «م».

واليقين وقرب المنال ، ولا بد من .أن تؤخذ بعين الاعتبار أيضاً خصوبة اللذة (احتمال توليدها للذات أخرى) ونقاوتها (اللذة النقية هي تلك التي لها حظ كبير في ألا يتولد عنها ألم)؛وأخيراً ينبغي أن يحسب حساب لامتـداها ، أي لعدد الأشخاص الذين يمكن أن يتمتعوا بها . وعلى هذا النحو يمكن أن نوازن بين الآلام واللذات ، وأن نحزم أمرنا على الفعل الذي من شأنه أن يولِّد ، في المحصلة الأخيرة للحساب ، أكبر مقدار من اللذة . وعن طريق حساب كهذا ، يتراءى لبنتام أنه مستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علماً يضاهي في دقته الرياضيات .

لا يعسر علينا أن نتبين كيف يتولد القانون الجزائي من المبدأ نفسه ، وذلك ما دام الجزاء لا دور له سوى أن يدخل في الحساب اللذات والآلام التي سيذوقها المرتكب المحتمل للجريمة أو الجنحة ، وأن يقتاده ، بما ينطوي عليه من موازنة للذات المجتناة من الجريمة أو الجنحة ، إلى اتباع القواعد التي يقدِّر المشترع أنها نافعة للعدد الأكبر من الناس . خلاصة القول أن بيت القصيد المماثلة ، عن طريق الجزاءات ، بين المصلحة الأنانية والمصلحة الاجتماعية اللتين ما كانتا لولاها إلا لتفترقا : الجزاءات الطبيعية من قبيل عواقب الفسوق ، والجزاءات الشعبية أو الخلقية التي يوقعها الرأي العام على الجاني ، والجزاءات السياسية التي ينص عليها قانون العقوبات ، وأخيراً الجزاءات الدينية .

أما الجذرية الديموقراطية فلم ترتبط في ذهن بنتام بالنفعية إلا في عام ١٨٠٨ ، عندما تعرف إلى جيمس مل . وقد كتب يومئذ يقول : « إن روح الطوائف الحرفية مناهضة بالتعريف لمبدأ المنفعة العامة ، وما الأرستقراطية السياسية إلا طائفة حرفية مغلقة »[٦] . إن المنفعة

---

(٦) نقلاً عن إيلي هاليفي : الجذرية الفلسفية LE RADICALISME PHILOSOPHI-QUE ، المجلد ٢ ، ص ٢١١ .

مبدأ للإصلاح أكثر منها مبدأ للحفظ والصيانة : فالحساب الذي يفرضه هذا المبدأ ما كان ليكون له من نفع على الإطلاق فيما لو تطابقت مصالح المجموع وتماثلت بصورة طبيعية ؛ فلا بد من العمل إذن على توحيدها بصورة اصطناعية بوساطة التشريع والقانون الجزائي ؛ ولم يعتقد بنتام هذه العملية ممكنة إلا باللجوء إلى الانتخاب العام الذي يُمثِّل فيه المجموع .

(٥)
مالتوس وريكاردو

إن هذا الضرب من الجفاف الحسابي ، الذي يؤسس مع ذلك سلطة القانون بقوة ، يعارض مثالية حقوق الإنسان التي كان يمثلها في انكلترا يومئذ بين[7] ؛ بيد أن غودوين[8] (**العدالةالسياسية** ، ١٧٩٣) أعلن ، باسم مبدأ المنفعة العامة بالذات ، أن كل قانون وكل حكومة ضاران ؛ فثبات القانون يتعارض مع التنوع المتواصل للمنفعة ، وبالتالي مع قابلية الكمال ؛ وقد انتقد غودوين لا مؤسسة الحكم

---

(٧) توماس بين : كاتب وسياسي اميركي (١٧٣٧ ـ ١٨٠٩) . استمد مثاله الثوري من فلسفة الأنوار . التقاه فرنكلين في لندن سنة ١٧٧٤ ، فأرسله الى فيلادلفيا مع رسائل توصية . فعرف هناك ، حيث عمل في الصحافة ، الشهرة ، وأصدر **الحس المشترك** والأزمة الاميركية ، وكانا بمثابة تمهيد لإعلان الاستقلال . رد على تهجم إدموند بورك على الثورة الفرنسية بكتاب **حقوق الإنسان** ، فرمي بتهمة الخيانة العظمى ، فهرب . وفي سجن اللوكسمبورغ كتب اهم كتبه : **عصر العقل** . وقضى السنوات الاخيرة من حياته في البؤس . «م».

(٨) وليم غودوين : كاتب وروائي إنكليزي (١٧٥٦ ـ ١٨٣٦) . قس الحد تحت تأثير دراسة المسائل الاجتماعية . نقد نظريات مالتوس وحق الملكية . كتب **محاولة في العدالة السياسية وتأثيرها في الأخلاق والسعادة** (١٧٩٣) **ومباحث حول السكان** (١٨٢٠) . وله أيضا روايات . « م » .

وحدها ، بل كذلك مؤسسة الملكية التي لا يقوم لها قوام هي نفسها إلا بقوة مؤسسة اصطناعية ، هي الميراث . وقانون إيمان غودوين هو التطابق الطبيعي بين المصالح ، هذا التطابق الذي تخلّ به المؤسسات ، وقابلية العقل البشري غير المحدودة للكمال(٩) .

لقد رأينا كيف أجاب بنتام بنفيه أول تلك المبادىء وببيانه ضرورة الاصطناع لتوحيد المصالح . أما الاقتصادي توماس روبرت مالتوس بالمقابل فيوضح (**محاولة في مبدأ السكان** AN ESSAY ON THE PRINCIPE OF POPULATION ، ١٧٩٨ ؛ الطبعة الثانية ١٨٠٣) كيف أن ثمة قانوناً طبيعياً محتوماً يحول دون التزايد اللامحدود للسعادة ؛ وذلك هو مبدأ السكان الشهير الذي ينص ، من جهة أولى ، على أنه حينما لا توقف تزايد السكان أية عقبة ، فإنهم يتضاعفون كل خمسة وعشرين عاماً وينمون من حقبة إلى أخرى طبقاً لمتوالية هندسية ، وينص ، من جهة أخرى ، على أن وسائل المعاش لا يمكن في الفترات نفسها أن تتزايد بأسرع من متوالية حسابية ؛ يلزم إذن ، كيما يحصل السكان على معاشهم ، أن يعترض سبيل نموهم قانون أعلى ؛ والفضائل والبؤس والمجاعة والحرب والهجرة هي العوائق الرئيسية لهذا النمو ؛ على أن ذلك لا يمنع أن يزداد السكان حالما تزداد وسائل المعاش ، مما يجعل من الفقر ضرورة لا يستطيع أن يظهر عليها « قانون الفقراء » الذي ينزع إلى أن يزيد السكان بدون أن يزيد الأقوات .

كان هذا المذهب « الكئيب » يتمشى سياسياً مع مذهب بنتام الديموقراطي ؛ فقد احتج به على الشيوعية التي من شأنها أن تتأدى ، إذ تتطلع إلى إعاقة البؤس بتوزيع الأراضي ، إلى انفجار سكاني قمين

---

(٩) نقلاً عن ايلي هاليفي : تطور المذهب النفعي EVOLUTION DE LA DOCTRINE UTILITAIRE ، ص ٧٠ ـ ٩٣ .

بأن يتسبب في بؤس عام أكبر ، كما احتج به ضد الثورة (كتب ذلك بعد الفتن التي أعقبت مَحْل عامي ١٨٠٠ و ١٨٠١) التي لا تتأذى بالشعب ، إذ يحمّل الحكومة تبعة ما يعانيه من بؤس ، إلا إلى القمع والاستبداد .

لقد اكتشف الاقتصادي ريكاردو ، صديق جيمس مل ، في **مبادىء الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب** PRINCIPLES OF POLITICAL ECONOMY AND TAXATION (١٨١٧ ؟) ، اكتشف هو الآخر قانوناً اقتصادياً ينفي الوحدة المزعومة للمصالح : فريع المالك العقاري يزداد طرداً مع اضطرار الشعب ، تحت ضغط حاجاته ، إلى الالتجاء إلى الأرض لتأمين غذائه . وفي زمن تراءى فيه لفورييه وسان سيمون في فرنسا أنهما اهتديا إلى الوسيلة لقهر البؤس ، ربط به ريكاردو ضرورة المبدأ المحتوم التالي الذي سيتخذه ماركس نقطة انطلاق له : إن الأجر ينزع عفوياً إلى الانخفاض إلى أدنى مستوى تظل معه الحياة ممكنة ، وأرباح أرباب العمل تنزع إلى التركز بين أيدي عدد أصغر فأصغر . وبديهي أن هذه القوانين لا تصدق بكل ما في الكلمة من معنى إلا في حال التسليم بأنه لا يوجد في الإنسان من باعث آخر غير الباعث الاقتصادي : الحاجة إلى الإثراء ؛ وبالفعل ، إن « الإنسان الاقتصادي » وحده هو من يفسح له ريكاردو في المجال ليتحرك فوق رقعة شطرنجه .

(٦)
جيمس مل

إن جيمس مِلّ ، الذي اتبع في الاقتصاد السياسي ريكاردو ، طوّر في الفلسفة مذهب التداعي مقتبساً إياه عن إراسموس داروين (علم الحيوان ZOONOMIA ، ١٧٩٤) وعن هارتلي ؛ وقد عرضه في

تحليل ظاهرة الذهن البشري ANALYSIS OF THE PHE- NOMENA OF THE HUMAN MIND (١٨٢٩) : ولديه نلقى المذهب الذري العقلي في أصفى صوره : فهو يرد الذهن إلى أبسط عناصره ، إلى « نقاط وعي » ؛ وبين هذه العناصر تحدث تجمعات طبقاً لقانون التداعي بالتجاور ؛ والتداعي بالتشابه قابل لأن يُرَدَّ إلى التداعي بالتجاور (هو الترابط الوحيد الذي افترض هارتلي وجوده) . وعندما يصبح التداعي غير قابل للتفارق ، تتكون في الذهن اعتقادات . ولنلاحظ أن نظرية الذهن هذه ، الخطاطية في بساطتها ، ترمي إلى تطبيقات عملية في مضامير الأخلاق والمنطق وعلم التربية ، تماماً كما أن مبدأ النفعية البالغ البساطة لدى بنتام (لا وجود لأي باعث آخر غير اللذة والألم) يبغي تأمين الأشكال المعقدة للتشريع والحياة الاجتماعية . وكثيراً ما لاحظ المعاصرون ، من أمثال ماكولي في عام ١٨٢٩ في مجلة إدنبره THE EDINBURGH REVIEW ، البون بين فقر المبدأ وغنى نتائجه المزعومة ، وعلى سبيل المثال بين المبدأ النفعي وحب بنتام الباعث على الإعجاب للإنسان ؛ ولكن رهان أولئك الفلاسفة هو على وجه التعيين البلوغ إلى مبادىء تكون أكثر حقية بقدر ما تكون أكثر تعرقاً وتجرداً ، حرصاً على مزيد من السلامة في النتائج . وهذه الصعوبة بالذات هي التي تأدت بماكنتوش (**مبحث في تقدم الفلسفة الأخلاقية** DISSERTATION OF THE PROGRESS OF ETHICAL PHILOSOPHY ، ١٨٣٠) إلى فكرة التحويل التي ستلعب دوراً عظيم الأهمية في علم النفس القائم على مذهب التداعي ؛ فالعقل يدلنا على أن المنفعة هي الباعث البدئي الوحيد ؛ لكن التجربة تظهر لنا أن بني الإنسان مبنيُّون على نحو يستصوبون معه فورياً بعض الأفعال ، بدون أن يرجعوا إلى نتائجها ؛ وآية ذلك أن الاستصواب ، الذي كان يمضي في الأصل إلى تلك النتائج ، تحول إلى الاستعدادات العقلية ذاتها ، فأصبحت بالتداعي غاية الفعل .

إن النفعية تتبدى حقاً ، في تطوراتها التارخية ، وكأنها مبدأ صالح لكل استخدام ؛ فقد رأيناها ترتبط (في وقت متأخر) لدى بنتام بالديموقراطية ، ولدى غودوين بضرب من الفوضى ؛ أما لدى القانوني جون أوستن (تعيين منطقة القضاء - THE PROVINCE OF JURIS-PRUDENCE DETERMINED ، ١٨٣٢) فتقترن باحلاق لاهوتية : فلا شيء في الظاهر أكثر تنائياً من المبدئين التاليين:المبدأ القائل إن الإلزام الخلقي يكمن مصدره في إرادة اللّه ،والمبدأ القائل إن الواجب يتولد من البحث العقلاني عن المنفعة ؛ لكن إذا فرضنا أن اللّه لا يمكن أن يريد سوى خير الإنسان ، يترتب على ذلك أن الأفاعيل الخيِّرة لقاعدة من القواعد على السعادة هي بمثابة علامة دالة على إرادة اللّه . وعلى هذا النحو اللامتوقع ، نجد أن نشدان المنفعة يشجع على طاعة القانون التي تبقى هي الهدف .

(٧)
الـردة الرومـانسية :
كولردج وكـارلايل

هذا التصور المعروف ، المجرد ، للذهن البشري هاجمه مباشرة كولردج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) ، صديق الشاعر وردوورث ؛ وقد ذهب في نتاجه إلى التوكيد بأن الوجود روح ، وأن الإنسان يتواصل وإياه بالتعاطف المباشر على نحو أوثق بكثير مما بالعلم . وكولردج أفلاطوني ، من قراء كانط وفيخته ، أي مفكري ألمانيا التي أعلن ماكنتوش أنها « مجنونة ميتافيزيقياً » في رسالة منه إلى ديوغالد ستيوارت عام ١٨٠٢ . وقد حارب في **مساعِدات التفكير** AIDS TO REFLEXION (١٨٢٥) **واعترافات روح فاحص** CONFES-SIONS OF INQUIRING SPIRIT (١٨٤٠) إجلال الديانة الشعبية

للكتاب المقدس بنظريته السحرية عن الإلهام و « المتكلم من بطنه الخارق الإنسانية » ، كما حارب الآلية والنفعية والجذرية في السياسة ، وبكلمة واحدة كل ما يلغي الحياة في الأشياء . ويبدو على أي حال أنه استلهم الصيغ الرئيسية لأفكاره من أفلوطين أكثر مما استلهمها من الألمان (على الرغم من مفرداته). وقد ميَّز، مع الأفلاطونيين، بين الفهم والعقل : فالفهم ملكة نظرية تمذهب وتؤالف ما يأتيها من خارجها ، أما العقل فيعطي مباشرة المبادىء التي يتفعَّل الفهم بفضلها والتي لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها ؛ إذ « من الخُلف أن نطلب الدليل للوقائع الحقة التي تؤلف طبيعة من يطلب ذلك » . لكن العقل يشير لديه أيضاً ، نظيره لدى الأفلاطونيين ، إلى ضرب من رؤية ملهمة وشافة عن جوهر الأشياء ؛ نور غير قابل للانفصال عن العاطفة التي تفعِّله ؛ وبما أنه وجد أو خيل إليه أنه وجد لدى كانط وفيخته أن العقل العملي يشف عن موجودية الأشياء في ذاتها ، فقد أطلق ذلك الاسم على هذه الصورة العليا للعقل . وعلى كل حال ، إن القيمة الحيوية لهذا العقل لهي في نظره أهم من قيمته كمعرفة ؛ ولئن جهر بإيثاره الخاص للأفلاطونية ، التي تجعل من العقل كشفاً حقيقياً ، فإنه يترك للفلاسفة المحترفين مهمة إثبات ذلك ضد المذهب النقدي الذي لا يرى في العقل سوى وظيفة للذهن .

لقد انتصر ، صنيع الفلاسفة الرجعيين في عصره ، وضد الجذرية واليعقوبية ، لمذهب تاريخي يكتشف ، في نجاح أي مؤسسة من المؤسسات ، الفكرة الفلسفية والمعقولية اللتين تبررانها .

كان لتوماس كارلايل (١٧٩٣ ـ ١٨٨١) تأثير مماثل لذاك الذي كان لكولردج ، وإنما أوسع نطاقاً وأكثر امتداداً منه ، لا بفعل مذاهبه الخاصة ، بل بالأحرى بفعل الهزة التي أحدثها في فكر فلسفي كان مهدداً بأن يتجمد في نفعية كامدة أو في عقيدة قويمة مطمئنة . فالنظرة إلى العالم هي ما أراد تغييره ؛ فقد كان يرى عالماً ما هو بكامد أو

رمادي ، بل هو « أغرب جميع العوالم الممكنة » ، عالماً ما هو « بدكان بضائع ، بل معبد روحاني » ؛ فالوقائع الأكثر عادية تغدو أسراراً ، ومنها واقعة تصرم الزمن وجريان « النهر الغامض للوجود » . وما يشجبه كارلايل ليس المذاهب ، بل المسالك ؛ مسلك النفي والشك ، المرتبط بالتأمل الذهني الصرف للأشياء ؛ وذلك هو ، مثلاً ، مسلك من يسعى إلى إثبات وجود الله بالعقل : فشأنه في ذلك شأن من يبغي أن ينير الشمس بفانوس ! إن معرفة قوانين العدالة الإلهية مسألة قلب ، لا مسألة رأس ؛ ومعاينتها لا تكون إلا من الداخل وعن طريق الفعل ، لا عن طريق الاستدلال ؛ أما النفعية والمادية والتجريبية والإلحادية فكلها مذاهب سالبة لا تدرك سوى ظاهر الأشياء ؛ والمسلك الطبيعي للذهن البشري هو الإثبات ، لا النفي ؛ الاعتقاد ، لا الشك ؛ إثبات واعتقاد ما هما بمذهب معمول فيه التفكير ، بل هما بالأحرى فعل حيوي شبه لاشعوري . وإننا لنلقى لدى كارلايل ذلك التغني الرومانسي بالغريزة وبالقوى الليلية الذي كان عرف رواجاً عظيماً عهدئذ . والحدس هو المنهج الوحيد للفيلسوف ؛ « إنه ليس منهج المنطق المبتذل للمدارس ، حيث تُصفّ الحقائق بالتتابع ، فتمسك كل واحدة منها بطرف ثوب الأخرى ، بل منهج العقل العملي الذي يعتمد على حدوس عريضة تشمل مجموعات وممالك نسقية تامة» .

لا يتردد كارلايل في استخلاص نتائج ذلك بكل جسارة وإقدام . فهو يهاجم البنتامية في معقلها الأقوى ، في نظريتها عن العقوبات ، ويتراءى له أنه واجد قاعدة العقاب في ردة الفعل الغريزية الانتقامية . وهو يهاجم كذلك الميول التحررية ، والرقابة الشعبية ، والديموقراطية ، لأن الناس في نظره نوعان : الملهمون أو الأبطال الذين يحوزون الحكمة والذين كُتب لهم أن يقودوا ، وسواد البشر ممن لا فضيلة لهم غير أن ينصاعوا للقانون ؛ والانضباط الحديدي هو ما يحتاجه هؤلاء السواد . «إن التاريخ العالمي هو في الواقع تاريخ الرجال العظام الذين عملوا في

هذه الدنيا . لقد كانوا قادة الشعوب ، الصانعين ، النماذج ، وبمعنى واسع ، الخالقين لكل ما استطاع سواد البشر في جملتهم أن يفعلوه أو أفلحوا في البلوغ إليه ... إن البطل رسول مبعوث بالأخبار لنا من قاع اللامتناهي الغامض ... إنه يأتي من الجوهر الداخلي للأشياء » .

وبكلمة واحدة ، إننا نلقى لدى كارلايل التعبير الانكليزي عن ذلك الروح المناوىء للفولتيرية والمضاد للثورة الذي كان أخذ منذ عهد مديد باجتياح البر الأوروبي .

ثبت المراجع

ROGERS, *English and American philosophy since 1800*, 1922, p. 12 - 63.

W. R. SORLEY, *A history of English philosophy*, 1920, p. 207 - 238.

I. - D. STEWART, *Works*. éd. HAMILTON, 11 vol., 1854 - 1858; *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. PEISSE, 3 vol., 1843 - 45; *Esquisses de philosophie morale*, trad. JOUFFROY.

II. - Th. BROWN, *Observations on the zoonomia of Erasmus Darwin*, 1798; *Lectures on the philosophy of the human mind*, 1820.

III. - W. HAMILTON, *Lectures on metaphysics and Logic*, 4 vol., 1859 - 60; J. STUART MILL, *Examination of sir W. Hamilton's philosophy*, 1865.

IV. - J. BENTHAM, *Works*, 11 vol., Edimbourg, 1833 - 1843; *Traité de la législation civile et pénale*, Paris, 1802; *Théorie des peines et des récompenses*, Londres, 1811.

E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, 1901 - 1904.

C. W. EVERETT et B. GAGNEBIN, *The constitutional code of Jeremy Bentham*, London, 1948.

D. BAUMGARDT, *Bentham and the ethics of today*, Princeton. 1952.

V. - Th. R. MALTHUS, *An essay on the principle of population-*, London, 1890; *Essai sur le principe de population*, trad. P. THEIL, 1963.

VI. - A. BAIN, *James Mill, A biography*, London, 1882.

VII. - M. ELWIN, *The first romantics*, London, 1947.

H. HOUSE, *Coleridge*, London, 1953.

Th. CARLYLE, *Letters to his wife*, London, 1953.

Th. CARLYLE, *Past and present*, trad. fr. par C. Bos: *Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui*, Paris, 1901.

J. SYMONS, *Thomas Carlyle*, New York, 1952.

L. CAZAMIAN, *Carlyle*, Paris, 1913.

V. BASCH, *Carlyle, l'homme et l'œuvre*, 1938.

الفصـــل الســـابع
فيختـــه

الكانطية نقد يخفي تحته جدلاً ؛ فهي ليست فقط تعييناً لحدود المعرفة ، بل كذلك ، وضمن هذه الحدود ، بناء قَبْلي للموضوع المطلوب معرفته . وهذا البناء القبلي ، في صور شتى ، هو ما تحاوله الميتافيزيقيات التي رأت النور بعد كانط ، وبالتحديد ميتافيزيقيات فيخته ، وشلينغ ، وهيغل .

درَّس ي . غ . فيخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) من ١٧٩٤ إلى ١٧٩٩ في جامعة إيينا ؛ ثم اضطر إلى مغادرة إيينا بعد أن وجهت إليه تهمة بالإلحاد ، وأقام بعدئذ في برلين من ١٧٩٩ إلى ١٨٠٥ ، وتعرف فيها إلى الرومانسيين ف . شليغل وشلايرماخر وتييك . ودرَّس في جامعة إرلانغن في عام ١٨٠٥ ، ثم ترك هذه المدينة إلى كونيغسبرغ يوم الغزو الفرنسي ، وعاد أدراجه إلى برلين حيث ألقى في عامي ١٨٠٧ و١٨٠٨ ، في المدينة التي كان الفرنسيون لا يزالون يحتلونها ، خطاباته الشهيرة إلى الأمة الألمانية . وصار أخيراً مدرِّساً ثم عميداً لجامعة برلين. ومؤلفه الرئيسي هو المبادىء الأساسية لكل نظرية العلم GRUND-LAGE DER GESAMMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE (١٧٩٤)؛ وقد نشر قبله محاولة في نقد كل وحي VERSUCH EINER KRITIK ALLER OFFENBARUNG (١٧٩٢)؛ وينبغي أن نذكر بعد ذلك مؤلفاته

التي جاءت تطبيقاً لنظرية العلم: أسس القانون الطبيعي GRUNDLAGE DES NATURRECHTS (١٧٩٦) ، وبه ترتبط ثلاثة مؤلفات : الدولة التجارية المغلقة DER GESCHLOSSENE HANDELSTATT (١٨٠٠) ، ونظرية القانون RECHTLEHRE (١٨١٢) ، ومذهب النظرية الأخلاقية SYSTEM DER SITTENLEHRE (١٧٩٨) ؛ وفي عام ١٨٠٠ قدم عرضاً بأسلوب أكثر شعبية بعنوان مصير الإنسان DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN ، وينبغي أن نربط به الملامح الكبرى للعصر الحاضر DIE GRUNDZÜGE DES GEGENWÄRTIGEN ZEITALTERS (١٨٠٦) والمنهج للوصول إلى الحياة السعيدة DIE ANWEISUNG ZUM SELIGEN LEBEN (١٨٠٦) . والنصوص التي نشرت بعد وفاته هي وحدها التي أتاحت لقارئيه ، في عام ١٨٣٤ ، الاطلاع على عروض نظرية العلم التي ألفت مادة دروسه في ١٨٠٤ و ١٨١٢ و ١٨١٣ .

(١)
الحرية لدى فيخته

كتب فيخته في عام ١٨٠١ يقول : « إذا قُبلت نظرية العلم وأذيعت على العموم بين أولئك الذين ترمي إلى الوصول إليهم ، فسيتسنى للجنس البشري أن يتخلص من المصادفة العمياء ، ولن يعود لحسن الطالع أو لسوئه من وجود . ولسوف تمسك البشرية قاطبة بمصير نفسها بين يديها ، غير متقيدة إلا بتصورها الخاص ؛ ولسوف تفعل بنفسها ، بحرية مطلقة ، كل ما يمكن أن تريد فعله بها »[1] .

---

(١) عرض واضح كالنهار لإرغام الناس على الفهم SONNENKLARER BERICHT ، ترجمة فالنسن في ملفات الفلسفة ARCHIVES DE PHILOSOPHIE ، ١٩٢٦ ، ص ٨٧ .

إن فلسفة فيخته هي ، في جملتها ، برهنة « علمية » على الحرية : من هنا كان التضاد الصارخ بين سعة الغاية وامتدادها ، إذ هي تعني الانسانية قاطبة ، وبين الفلسفة التي يُفترض أن تتأدى إليها ، إذ هي وقف على عدد ضئيل للغاية ، مثلها في ذلك مثل الرياضيات العليا ، بسبب طابعها المجرد الذي حمل فيخته على أن يقول عنها ، في عام ١٨١٣ ، إنها ما فُهمت من قبل أحد بعد ؛ وذلك هو عين هدف التنوير AUFKLÄRUNG ، وإنما بوسائل مباينة تماماً ؛ فبيت القصيد هو تحرير الإنسانية لا بوسلطة حكمة توضع على مستوى العامي ، بل بفضل علم عويص يتطلب موهبة حدسية نادرة للغاية ، ويستخدم تصورات مغايرة تماماً لتصورات الحس المشترك ، على الرغم من أنها تُعرف بالاسم نفسه في غالب من الأحيان ، ويتباهى لا بأنه حكمة ، وذلك ما دامت الحكمة تعود إلى الحياة ، بل بأنه ذلك العلم الذي هو شرط الحكمة .

إن هذا العلم قابل ، في تصور فيخته ، لأن ينفصل عن تطبيقاته ، مثلما تنفصل الرياضيات وتستقل عن فن المهندس ، أو بتعبير أدق ، مثلما يمكن لجدل سقراط أن ينفصل بالتجريد عن التحسن الخلقي للتلميذ . أما في الواقع فإن نظرية العلم لا معنى لها ولا قيمة إلا بما تحمله من ثمار ؛ ولقد وجدت من يرى فيها ، في خضم سنوات حماسة فيخته الشاب لقضية الحرية ، خميرة خلقية وروحية في المقام الأول ؛ فلم يكن من غاية لفيخته في أول الأمر غير أن يجعل من نفسه مبسِّط فلسفة كانط ليستخلص منها ، من خلال عروض شعبية ، جميع النتائج العملية .

إن واعظ الفعل هذا لم يكن هو نفسه رجل فعل : فلئن أيقظ الضمائر وهز النفوس وناصر الشجعان ، فإنه لم يرسم لنفسه قط ما يرسمه رجال العمل لأنفسهم من مناهج واضحة محددة ومن تصميم على التنفيذ . وهذا التضاد بين حميا المنطلق وضآلة النتائج هو جوهر

الرجل كله وربما زبدة فلسفته ؛ فلا هو بمصلح مثل سان سيمون أو أوغست كونت ، ولا هو بسياسي مثل هيغل أو فكتور كوزان ؛ فقوام الفعل عنده ليس في ما ينفذ ، وإنما في الاستعداد الصميمي والإلهام . والمثال العملي الوحيد لفيخته هو الحرية : والحال أن الحرية تجد حدها الخاص على وجه التحديد في نتاجها بالذات ، وهي لا تستطيع مجاوزته إلا إذا استخدمت هذا النتاج كوسيلة للمضي قُدُماً إلى الأمام ؛ وإلا تهددت الحرية بأن تتثبت وتتجمد في إبداعها وبأن تفقد القدرة المباطنة لها جوهرياً على التقدم ؛ بيد أن هذا الضرب من الاندفاع ، الذي يجاوز المعطى ، ليس عبارة عن إيجابية اعتسافية ولاعقـلانية ؛ فهناك بلا ريب حرية ، هي حرية الانتماء إلى المعطى ، وعلى سبيل المثال إلى الدين أو إلى مؤسسات البلاد ؛ وهناك حرية مادية هي محض معارضة للمعطى[٢] ؛ لكن ثمة هوة بين هذه الحُرية الفوضوية، حرية العاصفة والاندفاع STURM UND DRANG ، وبين الحرية الحقيقية ؛ فهذه تجد قانونها في ذاتها ؛ وهي في آن واحد تلاحم واختراع ؛ وفاء للعقل ومجهود من قبل الإنسان ليفكر بالأصالة عن نفسه ؛ ولكنها أيضاً ، وفي الوقت نفسه ، تجديد للذات ؛ إنها تقدم العقل بحد ذاته ، لكنها أيضاً تربية للآخرين ؛ إذ أن الحرية الشخصية لا تقبل انفصالاً عن حرية الغير ، لأن « الانسان ليس إنساناً إلا بين بني الإنسان » ؛ وعلى هذا لا يمكن أن يُعيَّن للانسان من هدف آخر سوى تطوره الخاص ، أو ـ والأمر سيان ـ تطور الانسانية في الذات وفي الآخرين .

إن أي هدف واضح ومحدد أكثر مما ينبغي ما كان له أن يتمشى مع مثال كهذا . كتب فيخته في **مصير الانسان** يقول: « أما قدري التام والشامل فلا يقع في إدراكي ؛ وما سأصير إليه وما سأكون عليه يجاوز

---

(٢) انظر كسافييه ليون :**فيخته وعصره** FICHTE ET SON TEMPS ، م١ ، ص ٥١٣ ؛ ص ٤٩٤ .

فكري »[٣] : وهذا الاستبقاء لعالم من عوالم الغيب ربما كان جوهر الحرية الفيختية .

لم يتصور فيخته قط إمكانية حركة شعبية وديموقراطية عفوية ؛ فهو لم يكن في يوم من الأيام تحررياً LIBÉRAL بالمعنى الانكليزي أو الفرنسي للكلمة ، ليترك للشعب امر تعيين مسلكه الخاص : وكتابه الذي يحمل عنوان **مساهمات هادفة إلى تصحيح أحكام الجمهور عن الثورة الفرنسية** (١٧٩٣ ، الطبعة الثانية ١٧٩٥) ليس بحال من الاحوال دفاعاً عن المؤسسات البرلمانية ، ففيخته يشيد فيه بتدمير امتيازات النبلاء ورجال الدين ، وعلى الأخص بوضع الدولة يدها على أملاك الكنيسة ، وبكلمة واحدة ، بكل ما من شأنه أن ينزع إلى ضمان المساواة المدنية والسياسية ؛ ففيخته يقف بلا مواربة في جانب روسو ، لا في جانب مونتسكيو ؛ بيد أن العقد الاجتماعي (الذي يجعل منه الأصل الحقوقي ، بله التاريخي ، لكل مجتمع) ليس في نظره ما يضمن المجتمع ويدعم ركائزه بقدر ما أنه ما يفسح في المجال لإحداث تغيرات فيه ؛ وعلى هذا النحو يغدو العقد الاجتماعي مبدأ ثورياً؛ وقد أقر الدارسون بحق لفيخته بأنه كان من أوائل من أدرك أن العقد ، ما دام يتولد من حرية الأفراد ، لا يجوز أن يعيقها بأي صورة من الصور وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون مبدأ للإكراه الاجتماعي : فكل فرد يحتفظ في كل لحظة بحق فسخه[٤] .

على مذبح حرية الفرد هذه يضحي فيخته أيضاً بالليبرالية الاقتصادية في كتابه عن **الدولة التجارية المغلقة** (١٨٠٠) : وقد حثه على تحرير هذا الكتاب مشهد البؤس الذي كان يتواجد ، في بروسيا

---

(٣) مصير الانسان ، طبعة ركلام ، ص ١٤٧ .

(٤) فوغان : دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية STUDIES IN THE HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY ، المجلد ٢ ، صفحة ١٠١ .

كما في انكلترا ، مع ثروات هائلة تُجتنى من التجارة . ويعزو فيخته هذا الوضع إلى المركنتلية التي تضحي بمصالح العدد الأكبر لصالح التطور الضخم لتجارة خارجية تعود فوائدها حصراً على حفنة ضئيلة من الأفراد . والإصلاحات التي يقترحها حملت الدارسين على اعتباره المخترع الأول لاشتراكية الدولة : فتقسيم العمل هو في نظره ضرورة للمجتمعات الإنسانية ؛ ولكن لا مندوحة له عن التوافق مع العدالة ؛ فمن الحق المشروع أن يتمكن كل فرد من أن يعتاش من العمل الذي اختاره أو الذي فرض عليه ؛ والحال أن هذا ممتنع ومستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التي تحوِّل بلا انقطاع قيمة العملة ؛ فإذا أغلقت أبواب الدولة بقوة دون التجارة الخارجية ، أمكن خلق عملة قومية ذات قيمة ثابتة ؛ وهذا ما سيفسح في المجال لمكافأة العمل على نحو عادل وثابت دواماً . وبديهي أن ذلك الإغلاق يفترض أن تكون الدولة متَّحداً اقتصادياً يكفي ذاته بذاته ؛ وهذا غير ممكن إلا إذا بلغت الدولة إلى ما يسميه فيخته « حدودها الطبيعية » ، أي الحدود التي يكون فيها مثل ذلك المتَّحد ممكناً : ولا وزن في نظره لأي تقليد سياسي إزاء مطلب العقل هذا ؛ وهو يقر على كل حال بأن مشروعه « ليس برسم التطبيق المباشر . فمثل هذه المشاريع مقيَّض لها بحكم طبيعتها أن تبقى مجردة خالصة ، بلا صلة بالوضع الفعلي الذي يجد العملي السياسي المولع بمقاليد الحكم نفسه فيه »(٥) .

ليست الحرية إذن عنده مطالبة شعبية ، ولا تحديداً لسلطات الدولة (التي تتعاظم ، على العكس ، في المضمار الاقتصادي) ؛ وإنما هي مطلب عقلي ؛ وعليه ، فإن أول ما يكون تجليها وتقدمها في فرد أو في مجموعة محدودة من الأفراد الموهوبين ؛ ولئن اتصف فيخته في نشاطه بصفة دائمة ، فهي مجهوده ليؤلِّف حوله مجموعات محدودة

---

(٥) انظر كسافييه ليون ، م ٢ ، ص ٦٠ .

العدد من الأشخاص المحنكين ، عليها معقد الرجاء لإشعاع روح الحرية ؛ وقد بلغ من نأيه عن المذهب التحرري LIBÉRAL إنه نصَّب نفسه أول الأمر ، وتعييناً عام ١٧٩٢ ، منافحاً عن مراسيم الرقابة لعام ١٧٨٨ ، تلك المراسيم التي أنشأت في بروسيا ديواناً للتفتيش بكل ما في الكلمة من معنى(٦) ؛ وآية ذلك أنه ما كان يشاطر التنويريين آراءهم ، وكان يرى أن من الخطورة بمكان الترويج في التعليم العام لـ « قضايا لا يمكن أن تعود بلا أذى إلا إلى دماغ صاحٍ جداً ومثقف للغاية » . ومن المنطقي تماماً أن يتراجع في طور لاحق عن آرائه وأن يهاجم الرقابة في ندائه إلى الأمراء ، عندما صدر الأمر بمنع تداول كتاب كانط عن الدين . وبالمقابل أعلن في عام ١٨٠٠ عن انضوائه تحت لواء الماسونية لأنه وجد فيها محراباً « ينبغي أن تُخبأ فيه الأفكار التي يمتنع على الجمهور أن يفهمها أو التي قد يسيء في الأرجح استخدامها»(٧)؛ ولكنه ترك الماسونية حالما تبين له أنها لا يمكن أن تكون أداة للدعاية لمذهبه . وبهذه الروح كتب ، عام ١٧٩٤ ، دروسه عن مصير العالِم ؛ فالعالِم في نظره هو الرسول الاجتماعي ، « كاهن الحقيقـة » الذي يعلِّم لا بالأقوال فحسب ، بل كذلك ، وعلى نحو أكثر نجعاً بكثير ، بالقدوة والمثال ؛ وبهذا الشاغل عينه ترتبط خطته التي وضعها في عام ١٨٠٥ لجامعة نموذجية ، وعلى الأخص خطته الاستنباطية لعام ١٨٠٧ ؛ فكلتا الخطتين تلغي الدروس المقروءة أو المنطوقة لصالح فعل مباشر يتم التدرب عليه بالنقاش السقراطي بين المعلم والطلاب ؛ وتفرض الثانية على الطلاب ، لينصرفوا بجماع أنفسهم إلى مهمتهم ، نظام المداولة والدراسة الداخلية ؛ وذلك لأن نظريته في العلم « لا تفترض أي معرفة مسبقة من أي نوع ؛ فكل ما

---

(٦) كسافييه ليون ، م١ ، ص ١١٩ .

(٧) كسافييه ليون ، م٢ ، ص ٥٥ .

تقتضيه ذهن أخذ طريقه بصورة طبيعية إلى المران »[8] ؛ وبالمقابل ، فإن « المقصود بذلك عمل عقلي لا من درجة أعلى من العمل العادي بل من نوع جديد كل الجدة ما رئي مثله من قبل قط ؛ والتمرس به يقتضي التدرب على الموضوعات العائدة إليه حصراً » . والمشروع الذي وضعه فيخته لإنشاء معهد نقدي ، تصدر عنه صحيفة يُفترض فيها أن تحدد قيمة كل إنتاج علمي باسم الفلسفة ـ وهو مشروع تعود المبادرة فيه إلى شلينغ ـ يرتكز هو الآخر على الرسالة التي اختص نفسه بها ؛ كتب إلى شيلر عام ١٨٠٠ يقول : « لا بد من إخضاع العلم لرقابة صارمة لحين من الزمن ، إذا شئنا ألا يؤول المقدار اليسير من البذار الطيب الذي بذر فيه إلى تلف تام بفعل نمو الأعشاب الضارة »[9] .

إن ما يذود عنه فيخته بأكبر قدر من الحميا هو حرية رسالته الخاصة ؛ ففي بحر عام ١٧٩٨ ، وفي جامعة إيينا ، وجد نفسه متهماً بتهمة الإلحاد ، مما تأدى إلى إقالته ؛ وكان لا بد أن يتدخل شيلر ليسدي إليه النصح من طرف خفي حتى يخطر له أن يرى إلى المسألة من منظار مشروعية التدابير المتخذة ضده، علماً بأن هذا الوجه منها هو وحده المهم عملياً ؛ فقد كان يحلو له بالأحرى أن يرى في ذلك الاتهام ذريعة يحتج بها أعداؤه ليعرقلوا تعليماً يبث في أفئدة طلابه حب الاستقلال ؛ كتب يقول : « ينبغي أن أحامي عن شخصي طالما وسعني ذلك ، لأن انتصار القضية العادلة مرتبط بكل تأكيد بالنسبة إلي بحرية شخصي »[10] .

عندما ألقى فيخته في شتاء ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ ، بعد معاهدة صلح

---

(٨) عرض واضح كالنهار ، ترجمة فالنسن ، ص ٧٢ .
(٩) نقلاً عن كسافييه ليون ، م٢ ، ص ٢٢٩ .
(١٠) كسافييه ليون ، م١ ، ص ٥٥٣ .

تلسيت[11] التي ألغت القدرة العسكرية البروسية،وفي برلين المحتلة من قبل قوات نابليون ، خطاباته الشهيرة **إلى الأمة الألمانية** ، كان الروح نفسه هو ما يحرك نزعته الوطنية : فالشعب الألماني أنيطت به ، بين سائر الشعوب ، الرسالة التحريرية عينها التي أنيطت بفيخته وحلقته بين سائر بني الإنسان : « أنتم وحدكم (أيها الألمان) من بين جميع الشعوب الحديثة ، حاصلون على جرثومة القابلية الانسانية للكمال بأظهر ما تكون ، وإليكم يعود حق التصدر في تطور البشرية ... ؛ فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء بغير أمل في إحياء قريب »[12] . وهذا تصور فيختوي خالص لمذهب الوحدة الجرمانية ، مباين إلى حد كبير لتصور شليغل في دروسه لعام ١٨٠٣ ـ ١٨٠٤ ، تلك الدروس الزاخرة بالمأثور الوسيطي لوحدة الامبراطورية الجرمانية وللوحدة الكاثوليكية ، بينما كان فيخته لا يشرئب بناظريه إلا نحو المستقبل .

(٢)
المبادىء الثلاثة لنظرية العلم

هل يتمشى واقع الأشياء ، كما تتصوره مَلَكة الفهم ، مع الحرية ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي في نظرية فيخته والباعث الوحيد عليها . وما كان له أن يدرك هدفه إلا إذا وجد في الطبيعة ، في المعطى ، واقعاً قابلاً لأن ينفذ إليه الفعل الانساني . كتب يقول : « إن الطبيعة التي يتعين علي أن أعمل فيها ليست كائناً غريباً عني ونتاجاً منقطع الصلة

---

(١١) تلسيت (اليوم سوفييتسك) : مدينة روسية وقعت فيها في ٧ تموز ١٨٠٧ معاهدة صلح بين نابليون الأول وقيصر روسيا ألكسندر الأول . «م».

(١٢) كسافييه ليون ، م ٢ ، ص ٦٨ .

بي لا أستطيع النفاذ إليه »[١٣] ؛ فعلى صعيد الطبيعة يريد أن يسوق برهانه ، ووسيلته إنما هي المثالية الكانطية ؛ فلئن كان يسعني أن أنفذ إلى الطبيعة ، فلأنها « متكونة بقوانين فكري الخاص ولأنه يتعين عليها أن تتفق وإياه ؛ فحتم عليها أن تكون شفافة وقابلة تماماً لأن تُعرف من قبلي، وممكناً النفاذ إليها حتى إلى صميمها إنها لا تعبر عن شيء إلا عن نسب وعلاقات بيني وبين نفسي ، وبقدر ما أستطيع بكل يقين أن آمل في معرفة نفسي ، أستطيع بيقين مماثل أن أعد نفسي برصدها » . ولم تكن المثالية الكانطية بالنسبة اليه بادىء ذي بدء حل مسألة المعرفة ، على نحو ما كانت عليه في **نقد العقل الخالص** ، بل كانت في نظره ما آلت إليه في **نقد العقل العملي** ،أي وسيلة للتوفيق بين الحتمية التي تقتضيها ملكة الفهم وبين الحرية : وهو توفيق مستحيل بالنسبة إلى العقل في رأي كثرة من مفكري العصر ؛ وفي راي جاكوبي بوجه خاص ، فإن من شأن العقل بمفرده ، وقد تسلح بمبدأ السبب الكافي ، أن يتأدى لا محالة إلى السبينوزية التي تغمرنا في طبيعة لاشخصية ، فتلغي أنانا ؛ ولا يقف حائلاً دون ذلك سوى اعتقادات لاعقلانية ، مبنية على العاطفة وتكون مبررة بما فيه الكفاية حالما تجعل حياتنا الأخلاقية ممكنة ؛ ومع مثل هذا التصور للأشياء ، يجد الذهن نفسه مغصوباً على التأرجح بين نزعة مادية نفيية وبين ضرب من وحي قلبي يلغي ممارسة العقل ؛ والحال أنه بصدد هذه النقطة الأخيرة كان فيخته مهد لجميع هذه المباحث ببيانه في **محاولة لنقد كل وحي** (١٧٩٢) أن الوحي يظل غير مقبول إلا أن يكون محتواه بتمامه عقلانياً ؛ وعلى هذا كان لا مناص من أن يرتد نحو المذهب الطبيعي لو لم يجد ملاذاً له في مثالية كانط .

على أن هذا الملاذ لم يكن كافياً على كل حال : فصحيح أن حتمية الطبيعة لا تعود موجبة للخشية منها حالما تغدو مجرد إسقاط

(١٣) مصير الانسان ، الآثار الكاملة ، م٢ ، ص ٢٥٨ .

للشروط التي بمقتضاها يعرف الذهن البشري الموضوعات ؛ لكن علاقتها الايجابية بحريتنا لا تصير من جراء ذلك قابلية للفهم أكثر ؛ والحال أن طموح فيخته هو أن يبيِّن ، في الوقت نفسه وبسلسلة الأدلة ذاتها ، أن الطبيعة موضوع للأنا لأنها الشرط الذي تضعه الحرية لممارستها الخاصة ولتقدمها . وليس ثمة ما هو أوضح بحد ذاته من هذا الضرب من المذهب الأخلاقي المطلق الذي يتحرى في الطبيعة عن مناسبة للفعل ولإتمام واجبه ، فيستنتج الوجود بالذات وصفات الطبيعة من هذا المطلب ، على منوال الناسك الذي يحقق حوله الوسط الذي سيضعه على محك الامتحان ويكفل له أسباب الترقي في مدارج الكمال . وإنما على هذه النقطة تحديداً تنصبّ برهنات نظرية العلم ؛ فليس بيت القصيد اللجوء إلى المطالب الأخلاقية وصولاً إلى الإثبات ، بل البرهان بأسباب نظرية خالصة على أن مسألة توليد الطبيعة مطابقة لمسألة شروط الأخلاقية .

لقد كان كانط اكتشف ، خلف مبدأ العلية أو المبادىء الأخرى لملكة الفهم الخالص وتحتها ، عفوية الأنا افكر الذي يؤسس تلك المبادىء . وعلى المنوال نفسه ، ينطلق فيخته من مبدأ الهوية ويسعى إلى أن يبيِّن أن أساس صلاحة هذا المبدأ هو فعل الأنا الذي يضع ذاته لذاته والذي لا يكون له من وجود إلا لأنه يضع ذاته ؛ والأنا وفعله لدى فيخته ، مثله مثل الأنا الأفكر لدى كانط ، لا يتم اكتشافه بالتجربة الصميمية والتفكير ؛ فهذه العفوية وهذا الفعل يقعان فيما وراء الوعي لأنهما شرطه .

على أنه ههنا تتوقف المضاهاة : فكانط لم يخطر له في بال قط ذلك الاستنباط المتعالي لمبدأ الهوية الذي هو أولى خطى الفكر الفيختوي؛ فالاستنباط المتعالي لا مكان له ولا معنى ، في نظره ، إلا إذا استخدم الأنا المقولات لترتيب المتباين الذي تعطيه الحساسية ؛ وكانط لا يستنبط بحصر المعنى المبدأ ، بل استعمال المبدأ لتعقل موضوع

من الموضوعات ؛ ومن ثم فإن مبدأ الهوية ، الذي ليس له سوى استعمال منطقي وغير متعالٍ ، لا يمكن أن يستنبط استنباطاً ، وما هو بحاجة إلى ذلك أصلاً . وفيخته يرهص بذلك فعلاً ، فنراه يلجأ إلى حيلة ليبرر ذلك الاستنباط ؛ فمبدأ الهوية ينص على أن أ = أ ؛ وفيخته يترجمه على النحو التالي : إن أ الذي هو موجود هو هو أ الذي هو موضوع ؛ أو : إذا وُضِع أ ، فقد وجد ؛ وعليه فإن مبدأ الهوية ينقلب إلى صيغة تعبر عن نسبة الشرط (وضع أ) إلى المشروط (وجود أ) ؛ وتبعية الوجود للوضع يلزم عنها ضرورة أنا مطابق لذاته ويضع نفسه على أنه مطابق ذاته .

لا يعلق فيخته على اي حال من أهمية تذكر على هذه الحيلة ، فنراه في **عرض جديد لنظرية العلم** (١٧٩٧) يستغني عن كل تلفيق منطقي ويرى إلى فعل الأنا على أنه يضع نفسه معطى أولياً ومباشراً للحدس العقلي : فليس التحليل المتعالي على منوال كانط هو ما يضعنا على مستوى المبدأ ، بل هو بالأولى الحدس : ووعي فاعلية الأنا ، الذي يصرف نفسه متى يشاء عن معاينة الأشياء الخارجية ، هو ما يتأدى الى ذلك الحدس ؛ فحدس الأنا هو الحالة المتميزة التي لا يكون فيها الوجود الموضوع من قبل الأنا مبايناً من أي وجه للفعل الذي يضعه .

إن هذا التدخل المزدوج للمبدأ الأول يفضي الى سؤال فاصل بالنسبة الى طبيعة مذهب فيخته المثالي ، ألا هو : هل الأنا موضوع على أنه لامشروط أو مطلق ، أم هو موضوع فقط على أنه شرط لا يمكن المضي الى ما وراءه ، لأنه سرعان ما يتضح أنه لازم وكافٍ لبناء المعطى التجربي الذي يبغي فيخته عن قصد أن يبقى في داخله ؟ وفي الحالة الثانية سيكون شرطاً أول ، لكن هذا الشرط سيكون هو نفسه مشروطاً لما سيظهره من خصوبة في تفسير المعطى (على نحو ما يكون **الأنا الأفكر** الكانطي مبرراً كشرط لإمكانية

التجربة) . ويبدو أن ثمة باعثين على الأقل حملا فيخته على أن ينحو هذا المنحى : فأولاً إذا لم يوجد الأنا إلا لذاته ، وإذا لم يبدأ بوضعه لذاته إلا عن طريق تفكير الفيلسوف ، يلزم عن ذلك أنه لا يوجد بصفته شرطاً إلا في هذا التفكير ؛ والحال أن بناء الوعي الذي ينطلق من الأنا انطلاقه من مبدأ ليس بحال من الأحوال - وفيخته يصرح بذلك تكراراً - نظرية في أصل المعـرفة تدعـي أنها تصف التكوين الفعلي للوعي ، بل هو بناء مماثل لبناء الرياضي الذي يتوصل ، عن طريق تركيب عناصر مثالية ، إلى حقائق بخصوص الواقع ؛ « إن تعيينات الوعي الواقعي ، التي يجد الفيلسوف نفسه مرغماً على أن يطبق عليها قوانين الوعي الذي بناه بحرية ، على غرار الهندسي الذي يطبق قوانين المثلث المثالي على المثلث الواقعي ، لهي بالنسبة إليه كما لو أنها كانت نتيجة بناء أولي ... وأخذ هذا الكل الذي يحدث كما لو أنه على أنه كل يحدث هكذا ، أي أخذ هذا الوهم على أنه قصة حدث واقعي حَدَثَ في زمن معين ، هو خطأ جسيم»[١٤] ؛ يلوح إذن أن الطابع المثالي للبناء لا ينطبق على مبدئه .

ثمة باعث ثانٍ على الاعتقاد بذلك وهو الكيفية التي يتدخل بها المبدأ الثاني : اللاأنا ؛ فالأنا يضع نفسه بنفسه إلى ما لا نهاية ، ولا يمكن المضي منه كمبدأ إلا إليه ؛ والبناء لن يغدو ممكناً إلا بفضل مبدأ يقابل الأول . مثلما أن البناء غير ممكن في فضاء الهندسي اللامتناهي إلا بفضل الحدود؛ويصرح فيخته أن هذا المبدأ الثاني مستقل تمام الاستقلال من الأول « من حيث شكله » ، الذي هو رهن بفعل المقابلة بالذات ، على الرغم من أنه مشروط في مضمونه ، وذلك لأن الحد المقابل ، بما هو كذلك ، لا يمكن تعريفه إلا بالإضافة إلى حد موضوع ؛ ومن الواضح أن وضع هذا المقابل يأتي من النظر الفلسفي ،

---

(١٤) عرض واضح كالنهار ، ترجمة فالنسن ، ص ٥٦ ، ٧٧ .

العاجز عن أن يبني شيئاً بالأنا وحده ؛ ويضطلع اللاأنا هنا ، وإنما على درجة من التجريد أرفع ، بالدور الذي كان يضطلع به في استنباط كانط المتعالي « متنوعُ الحساسية » . وصحيح أن فيخته يربط اللاأنا بمبدأ عدم التناقض ، ويصوِّره على أنه شرط لصلاحة هذا المبدأ ، على نحو ما يشرط الأنا مبدأ الهوية ؛ لكن هذه الدارة ليست واجبة الوجود هنا أكثر مما كانت عليه تواً ؛ ففعل مقابلة الأنا باللاأنا هو موضوع حدس عقلي يضاهي في أوليته فعل وضع الأنا .

إن مجرد تحليل شروط هذين الفعلين يضع بين أيدينا كل محرك الاستنباط الذي يلي : فكل سره يكمن في طابع خاص للغاية لمقابلة الأنا باللاأنا ؛ فالحدان الأنا واللاأنا حدان متقابلان كالضدين الأبيض والأسود ، أو إذا شئنا كالمتناقضين الأبيض وغير الأبيض . ونحن نعلم أن الحدود المتناقضة يمكن أن تتواجد معاً ، لكن بشرط ألا تنسب نفسها إلى موضوع واحد : لا وجود لمقابلة إذن إلا حيث وجد تعدد وقابلية للقسمة ، على اعتبار أن الحدود المتناقضة تحد بعضها بعضاً ؛ كذلك لا يمكن أن تتم المقابلة بين الأنا واللاأنا إلا إذا طرأ على الواقع الوحيد الموضوع حتى الآن ، وهو واقع الأنا ، انقسام ، وإلا إذا نسب اللاأنا نفسه إلى ذلك الجزء من الواقع الذي لا ينسب الأنا إليه نفسه ، والعكس بالعكس ؛ وعلى هذا يكون المبدأ الثالث لنظرية العلم كما يلي : « إن الأنا ، في الأنا ، يقابل الأنا القابل للقسمة بلاأنا قابل للقسمة » . لكن ما يصلح لأن يكون حلاً لمسألة تواجد الحدود المتقابلة العادية ، مثل الأبيض والأسود ، لا يعود كذلك في حالة الأنا واللاأنا : إذ أن الأنا يظهر بوجه مزدوج ؛ فهو من يضع المتقابلات وهو في الوقت نفسه أحد الحدين المتقابلين ، وهو في آن معاً الواقع كله وشطر من هذا الواقع .

إنه موقف متعذر الحل من وجهة نظر المنطق الخالص ؛ ولا سبيل الى الخروج منه ، فيما يبدو ، إلا بالتضحية بأحد الحدين ، وهذا ما

تفعله مَن جهة أولى الوثوقية السبينوزية التي تعزو كل الواقع إلى اللاأنا وتجعل من الأنا نتاجاً لهذا الواقع ، وما تفعله ومن الجهة الثانية مثالية مثل مثالية بركلي التي ترد اللاأنا إلى الفكرة ، التي هي محض حال للروح : وهذه كلها حلول منطقية ، ولكنها غير مقبولة لأنها تنفي تقابل الذات والموضوع بدلاً من أن تفسره . لكن كيف السبيل ، من جهة مقابلة ، الى الانعتاق من تنافٍ منطقي بدون حذف واحد من الحدين ؟ الحق أنه إذا كان فيخته اتخذ من هذه المعضلة الممتنعة الحل في الظاهر محوراً لفلسفته كلها ، فلا بد أن يكون وُجِد ، خلف الصيغ المجردة ، حدس ما عيني جداً يدعمها ويبررها : وبالفعل يتكلم فيخته تكراراً عن الصعوبة التي ترتّب على من يحاول فهم نظريته في العلم أن يستبعد بالفكر (WEGDENKEN) الصور الطفيلية التي تحوم حول مفهومي الأنا أو اللاأنا ؛ فبهذا الشرط وحده يمكن أن نحدس بالأنا بوصفه محض الفعل الذي يضع به نفسه ليس إلا ؛ لكن إذا لم يكن ثمة مناص من استبعاد الصور السكونية التي تعرض الفعل الخالص للأنا شخصياً ، فلا بد في الوقت نفسه من استعادة الصورة الدينامية التي هي في أساس النظرية:فصحيح أن لفظة مقابلة (GESENSATZ) التي تعبر عن علاقة اللاأنا بالأنا تشير فعلاً إلى علاقة منطقية ، ولَكنها تشير أيضاً إلى علاقة صراع دينامية بين ميول تتواجه وتتصادم وتسعى إلى حذف بعضها بعضاً ؛ وعلى النحو نفسه تشير كلمة موضوع (GEGENSTAND) فعلاً إلى لفظ معروف من قبل الذات ، لكنها تشير أيضاً إلى ما يقاوم الذهن ويفرض نفسه عليه ؛ والحال أن فكر فيخته ينزلق باستمرار من المعنى المنطقي والسكوني إلى المعنى الدينامي ، بحيث تتبدى فلسفته كلها وكأنها تاريخ مجرد وخطاطي للصراعات بين قوتين متعاديتين تريد كل منهما إبادة الأخرى . والأمر ينطوي هنا على ضرب من مانوية ميتافيزيقية سنعود إلى التقائها في كل ما أنتجه شطر لا يستهان به من الفلسفة الألمانية في مفتتح القرن التاسع عشر ؛ لكن

ليكن واضحاً لنا أن هذه المانوية ترتبط بواحدية جذرية تماماً كما الحال لدى المعلم إيكارت أو جاكوب بوهمه ؛ فذلك هو المبدأ المطلق والأوحد الذي لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا في الصراع ، فيبتعث لنفسه خصماً ليستعيض عن لاتناهيه الرتيب بغنى التعيينات العينية للوعي ؛ ومآل هذا الصراع لا يمكن أبداً أن يكون ، بالنسبة إلى المبدأ الكلي القدرة ، سوى السيطرة على الخصم وإبادته في أمد يطول أو يقصر . على هذا النحو نفهم الأنا الفيختوي الذي ما كان ليكون لولا ذلك إلا مسخاً منطقياً ؛ فهو المطلق الذي يحدّ نفسه لتسنح له مناسبات للصراع ، وفي نهاية المطاف للانتصار .

من هنا كان رسم النظرية : أولاً الفلسفة النظرية التي نرى فيها اللاأنا ، في منازعاته مع الأنا ، يغتني ويتعين تدريجياً ، وذلك هو أصل المقولات الذي ينوب مناب « قالب الصور » عند الكانطيين ؛ وثانياً الفلسفة العملية التي تظهر للعيان الانتصار التدريجي وإنما غير المكتمل قط للأنا على اللاأنا . وما هاتين بنوعين من الفلسفة ، وإنما طوران من حركة واحدة : فمن الواجب أولاً أن يُعطى اللاأنا ، الذي يكون أول ما يكون سلباً خالصاً للأنا ، واقعاً ، جسماً ، صلابة تجعل منه فعلاً موضوعاً ذا مقاومة ؛ وذلك هو دور الفلسفة النظرية ، حيث « يضع الأنا نفسه على أنه محدود باللاأنا » ؛ فإذا أنجزت هذه المهمة ، بدأت الحركة المعاكسة ، حركة الفلسفة العملية ، حيث « يضع الأنا اللاأنا على أنه محدود بالأنا » . وقد ذكرنا تواً إن اختياراً بين الواقعية الوثوقية وبين المثالية كان يمكن أن يكون الحل المنطقي للنزاع ؛ بيد أن فيخته يستعيض عن هذا الاختيار بحركة متناوبة بين الواقعية والمثالية اللتين تكونان، والحال هذه ، أشبه بحدين تتأرجح بينهما الفلسفة بدون أن تبلغ إلى أي منهما أبداً ؛ فالفلسفة النظرية توجّه نحو الواقعية ، بتعيينها الأنا باللاأنا ، والفلسفة العملية توجّه نحو المثالية ، باتباعها الحركة المعاكسة ؛ غير أن المثالية هي التي يعقد لها

إزار النصر في خاتمة المطاف،لا المثالية الوثوقية التي تحلّ اللاأنا إلى أنا ، وإنما مثالية عملية ، مثاليةُ فعلٍ مهمتها اللامتناهية إثبات سيادة الأنا على اللاأنا ، والروح على الكون : « إن الحد المقابل ينبغي أن ينفى إلى أن تتولد الوحدة المطلقة » ، وذلك هو بالفعل مطلب المبدأ الأول الذي لا يستطيع ، إذا كان حقاً لامتناهياً ، أن يضع مقابله إلا لينفيه . آية ذلك ، كما يقر فيخته ، أن الفكر لن يخرج أبداً ، بالنظر المحض ، من الأنا ، إذا لم يستلحق به معطى عملياً · الشعور بأن الأنا ، من حيث هو عملي ، منوط بلاأنا لا يقع في متناول تشريعنا ؛ لكن لا مناص من أن يوقفه معطى آخر : الشعور بتبعية ضرورية لكل اللاأنا لقوانين الأنا العملية ، وهي تبعية ينبغي أن تتولد تدريجياً على أيدينا . على هذا النحو يكون التناوب بين الواقعية والمثالية ذا طابع عملي فعلاً ، لأن اللاأنا لا يوضع للمعرفة إلا ليكون ركيزة الفاعلية العملية للأنا .

بيد أن هذا التأرجح الواسع النطاق بين الواقعية والمثالية ، وفيه تتجسد روح المذهب في جملته ، يتكرر أيضاً على صعيد التفاصيل .

(٣)
الفلسفة النظرية

على هذا النحو تتكون أولاً الفلسفة النظرية ؛ فقد كان منطلقها التركيب بين اللاأنا والأنا ، المعبر عنه في هذه القضية : « الأنا يضع نفسه على أنه محدود باللاأنا » ؛ وبدءاً من هنا يتعين كل مسارها بالمبدأ التالي : الفحص بالتحليل عما إذا كان هذا التركيب يحتوي على متقابلات (نقيضة) ؛ وفي حال ثبوت ذلك ، السعي الى الربط بين المتقابلات بتركيب جديد ؛ وفي حال احتواء هذا التركيب بدوره على تقابلات ، العمل على الربط بينها بدورها ، وهكذا دواليك ، وصولاً الى

متقابلات يمتنع الربط فيما بينها ؛ وعندئذ يأتي القسم العملي الذي سيحل بوساطة الفعل معضلة متعذرة الحل نظرياً . بعبارة أخرى ، ينبغي السعي الى تعقل ما هو قابل للتعقل في التركيب البدئي .

يضم تركيبنا الأول قضيتين متقابلتين : « الأنا يعيِّن نفسه بنفسه على أنه محدود » و « اللاأنا (الفاعل) يعيِّن الأنا (المنفعل) » ، وهاتان القضيتان ، وأولاهما مثالية وثانيتهما واقعية ، تلغي كل منهما الأخرى بالتقابل إذا لم يوجد تركيب ؛ والحال أنه لا بد أن يوجد تركيب إذا كان التركيب البدئي الذي تتولد منه تلك المتناقضات قد وضع من قبل الأنا .

في مسعانا الى تعقل هذا التركيب ، سيتتالى أمام أنظارنا مشهد تولُّد جميع المذاهب الممكنة حول تعيين الأنا باللاأنا ومشهد تكوُّنها وزوالها . وهذا التعيين يفترض تأثراً داخلياً موضوعاً في الأنا ؛ وذلك لأن اللاأنا لا يمكن أن يوضع إلا بالإضافة إلى شيء موجود في الأنا . لكن الأنا يستطيع أن يفسر لنفسه هذا التأثر بطريقتين : أولاً على أنه معلول لعلية اللاأنا في الأنا ؛ وعندئذ يأخذ اللاأنا طريقه الى الإدراك بصفته أساساً واقعياً يتغير كيفياً تبعاً لمعلوله ؛ وتلك هي الواقعية الكيفية . أو أن التأثر يأتي من أن الأنا يضع في داخل ذاته فاعلية منقوصة تعادل مفعولية ؛ وعندئذ يكون الأنا هو الجوهر الذي التأثرُ حالُهُ ، ولا يعود اللاأنا في هذه الحال سوى الأساس المثالي لهذا التأثر : وتلك هي المثالية الكيفية .

لكن يمتنع علينا أن نتعقل إلى النهاية الواقعية الكيفية بدون أن نجعل المبادرة تنطلق من اللاأنا ، أي بدون أن نعزو اليه فاعلية مستقلة عن العلاقة بين فعله في الأنا وبين التأثر الذي يحدثه . كما لا يمكننا تعقل المثالية الكيفية بدون أن نسلم بوجود فاعلية مستقلة في الأنا ، تكون هي العفوية المطلقة التي بها يحد نفسه .

إن القول بأن التأثر المنفعل للأنا يفترض فاعلية مستقلة في

اللاأنا يعني توكيد الشيء في ذاته وتوكيد قدر سبينوزا ؛ والقول بأن الأنا يولد تأثراته الخاصة في ذاته بفعل عفويته الخاصة يعني التسليم مع اللايبنتزيين بأن التمثلات تتولد اعتسافياً ، وبأن تطابقها مع تأثرات اللاأنا انما مرده إلى قانون تساوق مسبق غير موضوع من قبل الأنا . لكن قدر سبينوزا يعارضه المطلب المطلق للأنا ، مما يترتب عليهُ أنه لا يمكن لشيء أن يكون واقعياً في اللاأنا إذا لمْ يتولَّ الأنا نقله اليه ؛ ومن جهة أخرى ، يمكن أن يقال ضد اللايبنتزيين إن العفوية المطلقة واللامحدودة لا تستطيع أن تضع فاعلية مخففة في الأنا إلا إذا استثنت من الأنا باقي الكلية ؛ وهذا الجزء من الكلية موضوع على أنه غير موضوع ؛ وعليه ، لا تكون فاعلية الأنا المخففة أو تأثره موضوعة إلا بالتوسط .

هذا ما يتأدى بنا إلى ذلك التركيب بين الواقعية والمثالية الذي تمثله مثالية كانط النقدية ؛ ففاعلية الأنا الذي يولِّد لاأنا منفعلاً لا تمارس فعلها إلا بقدر ما يولِّد اللاأنا الفاعل تأثراً في الأنا المنفعل ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الفاعلية المعاكسة للأنا مطابقة لتلك التي ينقلها الأنا إلى اللاأنا ؛ وهذا ما يستتبع مثالية كمية تضع فاعلية الأنا المطلقة على أنها مطلقة ، أي تلك التي لا يضع عن طريقها إلا بالتوسط، وواقعية كمية تضع اللاأنا على أنه أساس لتحديد الأنا ؛ ويتحد هذان المذهبان ليريا في تقابل الأنا واللاأنا تقابل الذات والموضوع اللذين لا يضع أي منهما نفسه إلا بنفي الآخر .

بيد أن هذه العلية المتبادلة تتنافى مع المبدأ الأول الذي يؤكد أن الأنا وحده هو الذي يتعين عليه أن يضع كل ما هو موجود فيه ؛ وبعبارة أخرى ، إن العلية ، مبدأ الواقعية ، تتعارض دواماً مع الجوهرية ، مبدأ المثالية : فكيف السبيل الى التوفيق بين القول بتبادل عليّ بين الأنا واللاأنا وبين فاعلية الأنا المطلقة ؟ إن المثالية تعطي لذلك حلاً بإسنادها إلى فاعلية الأنا وضع الذات والموضوع في علاقة متبادلة ،

وبردها إلى الأنا أصل التمثلات ؛ لكن هذا الحل غير كافٍ ، لأنه لا يفسر لماذا يتحتم على الأنا أن يضع موضوعاً . لا مناص إذن من أن يذهب الاختيار إلى واقعية ترى في واقع خارجي عن الأنا السبب الذي يحمل الأنا على حد نفسه بنفسه ؛ وهذا السبب لا يمكن أن يكون سوى صدمة ANTOSS تمنع الأنا من الامتداد إلى أبعد ؛ ولنلحظ أن هذه الصدمة التي لا تفسير لها ليست هي الموضوع ، بل هي ما يتيح للأنا المناسبة ليبني الموضوع وليعين به الأنا ؛ فالأنا موضوع على أنه قابل للتعيين . هذه الواقعية تهدم بدورها الوضع المطلق للأنا ؛ فمن المتعذر علينا أن نفترض أن محض صدمة تحدد للأنا مهمة تحديد نفسه ، إلا أن تكون هذه الصدمة لم تتولد بدون الأنا . ومن الواضح بادىء ذي بدء أن الأنا ما كان ليستطيع أن يحد نفسه لو لم يكن لامتناهياً ولو لم يكن يحتوي في آن معاً على ما هو قبل هذا الحد وعلى ما هو بعده ؛ ولكنه على العكس من ذلك ما كان ليكون لامتناهياً لو لم يكن محدوداً ، وهي قضية قد تبدو للوهلة باعثة على الاستغراب ، ولكنها تتمشى تماماً مع فكر فيخته ، إذا صح أن اللامتناهي لا يمكن أن يدرك نفسه إلا وهو قيد الإنشاء ، أي وهو ينقل باستمرار الحدود التي وضعها ؛ الصدمة على فاعلية الأنا لا تتم إذن بدون الأنا ، لأنها شرط فاعليته اللامتناهية ولأن الأنا يضع نفسه على أنه لامتناهٍ . وفاعلية الأنا اللامتناهية هذه ، التي تحل باستمرار حداً محل آخر ، وتمثلاً محل آخر ، إنما هي الخيال ، أي تلك الملكة عينها التي كان كانط طلب إليها أن توحد بين المعطى الخالص للحدس الحسي وبين عفوية الفهم ، تلك الملكة التي يقول عنها فيخته إنها «تتأرجح بلا انقطاع بين التعيين واللاتعيين ، بين المتناهي واللامتناهي » . هكذا تكون المعضلة النظرية قد وجدت حلها ، لأننا نستطيع الآن أن نتعقل بلا تناقض هذه القضية : « إن الأنا يضع نفسه على أنه متعين باللاأنا » .

يبقى علينا ، كيما ننجز القسم النظري ، استنباط التمثل الذي

يبين لنا أصل مختلف الملكات التمثيلية من إحساس وحدس وفهم وحكم وعقل ؛ وبحسب طبيعة الخيال بالذات ، نرى الحد بين الأنا واللاأنا يتثبت في تلك الملكات ، ثم يعوم ، ثم يصبح ثابتاً من جديد بالتناوب ؛ ففي الإحساس (EMPFINDUNG) يجد الأنا نفسه (SICH EMPFINDET) محدوداً بلاأنا ؛ وفي الحدس يعزو الأنا الى فاعليته الخالصة وضع الحد الذي التقاه في الإحساس ، فيغدو هذا الحد بالتالي جائزاً ؛ وفي الفهم (VERSTAND) يجد الأنا سبب حد فاعليته الخالصة في تعيين موضوعات ثابتة معدودة على أنها واقعية ؛ فالفهم يثبِّت مواليد الخيال .

(٤)
القسم العملي
من نظرية العلم

إن الأنا ، من حيث هو عقل ، هو علة جميع أشكال التمثل ؛ لكنه ليس علة الصدمة ، المنبعثة عن اللاأنا ، والتي كانت له بمثابة مناسبة لبناء أشكاله ؛ والحال أنه ما دام الأنا مطلقاً فلزام عليه أن يتولى بذاته وضع ذاته ، وتبعيته من حيث هو عقل لا بد أن تلغى ، وهذا ما يحصل إذا عيَّن الأنا ذلك اللاأنا المجهول ، الذي تعزى إليه الصدمة . لكن علية الأنا هذه في اللاأنا تبدو في آن واحد ضرورية (لأن ما من شيء يمكن أن يوجد فيه إلَّا أن يكون هو واضعه) ومستحيلة (لأن اللاأنا سيكف في هذه الحال عن أن يكون لاأنا ليغدو أنا ، على اعتبار أن الأنا من حيث هو لامتناهٍ لا يستطيع أن يضع كل ما يضعه إلَّا من حيث هو أنا) ؛ بيت القصيد إذن أن نفهم كيف يستطيع الأنا أن يمارس عليته على اللاأنا بدون أن يخسر لاتناهيه ، وكيف يمكن لـ « فاعليته

الموضوعية » ، التي تفترض موضوعاً ، أي موجوداً مناقضاً له ، أن ترتبط بفاعليته اللامتناهية ، وكيف يمكن للمبدأ الثالث (تعيين اللاأنا بالأنا) أن يتفق مع المبدأ الأول (الوضع اللامتناهي للأنا) .

إن تعيين اللاأنا بالأنا ، وهو تعيين مستحيل وضروري في آن معاً ، هو موضوع جهد (STREBEN) ؛ وبحسب ما يرى فيختـه فإنما في الجهد وحده يمكن للأنا اللامتناهي أن يتعرف نفسه على أنه كذلك ؛ فإذا فرضنا هذا الجهد مفلحاً ، تلاشى كل وعي وكل شعور وكل حياة . وهنا نتبين بوضوح الصلة ، التي كثيراً ما نوّه بها الدارسون ، التي تصل فيختته بالأخلاق الزهدية والكلبية .

إن ذلك الجهد ما كان ليفضي إلى غير العطالة فيما لو اصطدم بمقاومة مساوية له ؛ إنه لا يُثْبِت نفسه إذن إلاَّ بشرط أن يعيد توليد نفسه بلا انقطاع ؛ وهذا التوالد هو النزوع (TRIEB) . وفي هذا النزوع يستشعر الأنا دواماً حده ؛ لكن الشعور بالحد ، عوضاً عن أن يكون شعوراً بالعجز ، هو على العكس « شعور بالقوة » ، لأنني لا أستطيع أن أستشعر الحد إلاَّ لأنني أصبو إلى مجاوزته . لا يستطيع نزوعي إذن أن يُثْبِت ذاته إلاَّ بالحد ، ولهذا يحثّ فاعلية الأنا المثالية على توليد الموضوع الذي هو شرط هذا الحد ؛ وهنا نرى ، في أصولها ، ملكات التمثل التي درسناها في القسم النظري ؛ وبالفعل ، إنَّما لأن جهدنا صبوّ ، ولأن هذا الصبو يتعين عليه ، كيما يوجد بما هو كذلك ، أن يكون محدوداً ، يلتقي أمامه مادة ذات وجود ، واقعاً ثابتاً يحده ؛ ولكن لأن هذا الصبوّ لامحدود يجاهد ، إذ يمتنع عليه تحويل الأشياء ، لتحويل التمثل : كل واقع العالم الخارجي موضوع إذن على أنه تقليد الحفاظ على التوتر المكوِّن للجهد .

بيد أن ذلك النزوع لا يمكن تعقله بتمامه إلاَّ إذا غدا نزوعاً مطلقاً أو نـــزوعـــاً أخـــلاقيـــاً ؛ وبـــالفعـــل ، وبقـــدر مـــا يتثبت النـــزوع على

موضوع جزئي ، يجد إشباعه في هذا الموضوع ؛ ولكن من هنا بالذات يتوقف الصبو ، ويتلاشى معه كل وعي . ولن يكون الأنا على وفاق حقاً مع ذاته إلاّ إذا لم يطلب النزوع ، المستَبْعِد لكل موضوع متعين ، سوى ذاته ، وإلاّ إذا وجد في ذاته إشباعه : والواقع أن النظر العقلي يجد هنا الأمر المطلق الكانطي ، ذلك القانون الصوري الخالص الذي لا يحضّ أي غاية جزئية على الفعل ؛ فالفعل يشبع النزوع ، عندما يكون هو الآخر مطلقاً ، أي عندما يكون موضوعه موضوعاً لا يحد النزوع .

إن اللّاأنا غير موضوع إذن إلاّ بصفته شرطاً لوجود الجهد الأخلاقي ، وهذا الجهد الأخلاقي هو بدوره مراد على نحو لامشروط ولذاته . « إن الأنا يعيِّن اللّاأنا » ، وهذا لا يرجع لدى فيخته إلى أي علية خارجية وآلية ، إلى أي تحويل مادي للعالم الخارجي بصناعة الإنسان ؛ بل تعني الصيغة أن اللّاأنا موضوع على أنه وسيلة لغاية هي مطلقة ، وهذه الغاية هي الجهد الأخلاقي ؛ والمسافة اللّامتناهية القائمة بين هذا الجهد وبين إشباعه التام ، بين الأنا الذي يضع نفسه على أنه محدود بلاأنا وبين الأنا الذي يضع نفسه وضعاً مطلقاً ، تعطي النزوع والفعل الأخلاقي حقلاً لامتناهياً

(٥)
القانون والأخلاق

إن الفلسفة العملية التي تتأدّى إليها نظرية العلم قوامها تعيين شروط الحرية الأخلاقية . وإيقاع مسارها مماثل لإيقاع مسار نظرية العلم . فكيما تتحقق الحرية ، ينبغي بادىء ذي بدء أن تكون هناك كثرة من الذوات التي تحد حرياتها بعضها بعضاً في مجتمع تسوسه دولة : وذلك هو موضوع **نظرية القانون** ؛ وينبغي بعد ذلك أن ترتدّ تلك الإرادات المتعددة ، بحركة معاكسة ، إلى وحدة العقل ، وأن يتحقق

فيها اتحاد الوجدانات في إطار المتَّحد : وذلك هو موضوع **نظرية الأخلاق** . لزام على الفاعلية الإنسانية إذن أن تمضي من المجتمع القانوني إلى المتحد الأخلاقي ؛ وسواء أتعلق الأمر بالحق أم بالواجب ، فإن فيخته لا يعتقد أن للفرد مصيراً خاصاً ، منفصلاً عن مصير الآخرين : « ما الإنسان بإنسان إلاَّ وسط الناس » ؛ ونظريته في القانون تنأى عن المذهب الفردي القانوني نأي أخلاقه عن مذهب كانط الفردي الأخلاقي .

على صعيد مسألة القانون بوجه خاص ، يعتنق فيخته أفكاراً معاكسة للأفكار التي كان مسلَّماً بها إجمالاً في زمانه : وهي من جهة أولى الفكرة التقليدية عن حق طبيعي ، مباطن للشخص الإنساني ، يحمله معه إلى المجتمع ويطالب باحترامه ، ومن الجهة الثانية دعوى الحق المؤسس على واجب احترام الغير ، والذي من شأنه أن يضيِّق حرية كل فرد بقدر ما تتعارض مع حرية الآخرين . وصحيح أن فيخته لا يحجم ، بمعنى من المعاني ، عن ربط القانون بفكرة الفرد ؛ بيد أن الفرد عنده ليس معطى بدئياً ، أو معطى منعزلاً ؛ فثمَّةَ أفراد لأن العقل ووعي الذات لا يمكن أن يتحقق إلاَّ بالفردية ، التي هي بالتالي وسيلة لغاية كلية ؛ وكل فرد لا يمكن أن يستيقظ على حياة العقل إلاَّ بفعل أفراد آخرين ، على اعتبار أن الأفراد لا وجود لهم إلاَّ في المجتمع . وشرط المجتمع ، كيما يبلغ إلى غايته (تطور الوعي في كل فرد) ، تحديد لحريات كل فرد ، وذلك هو مبدأ القانون بالذات . على أن نظرية القانون ، وإن ابتعدت عن المذهب الفردي القانوني ، لا تتجه صوب المذهب الدولاني الهيغلي ، الذي يعطي الدولة المنظَّمة سلطاناً مطلقاً ، بل تتجه صوب ما سُمّي بأرابة المذهب القانوني عبر الشخصاني(١٥)

---

(١٥) ج. غورفيتش : فكرة القانون الاجتماعي L'IDÉE DU DROIT SOCIAL ، ص ٤١٨ ، باريس ١٩٣١ ، انظر ص ٤٠٧ ، ٤٤٢ .

أو نـظريـة القــانـون TRANSPERSONNALISME JURIDIQUE الاجتماعي . وفي نظر فيخته (وذلك هو بـالضبط نقيض مـا ذهب إليه هيغل) ، يعلو شأن المجتمع GESELLSCHAFT ، أي المتحد القومي غير المنظَّم ، علواً كبيراً على شأن الدولة ، التي لا تعدو أن تكون تعبيراً مؤقتاً عنه ؛ وإنَّما من المجتمع يأتي مـطلب القانـون الذي يتعيَّن على الدولة أن تحققه . ومذهب فيخته الاشتراكي ، الذي لا مجـال للممارأة فيه ، حُرِّي وتشاركي أكثر منه بكثير دولانيـاً : ففي **الدولة التجاريـة المغلقة** نرى الملْكيـة الخاصـة مصانـة ، ولكن بشرط تـوزيع جميـع الملْكيات بين الرابطات التعاونية ، التي تنظم الإنتاج بترتيبات متبادلة ، بحيث لا يعود للدولة من دور سوى توجيه هذه الترتيبات ، المتولدة من الحاجات الاقتصادية ، وتوفير الضمانات لها .

على أن المذهب الفردي القانوني يبقى قائماً . فمن الواجب أن يحتفظ كل فرد بدائرة فعل يكون فيها سيداً مطلقاً على أمر نفسه ؛ ووسيلة الفعل التي لا غنى عنها هذه هي العضوية البدنية التي يستنبط فيخته باجتهاد صفاتها من الدور الذي يتعين عليها أن تضطلع به ، دور أداة الحرية . وفضلاً عن ذلك ، لا يوجد القانون بدون اتصالية تقسر كل فرد على احترامه : هناك إذن قدرة أعلى من الأفراد ، هي قدرة الدولة التي من وظائفها أن تكفل الاحترام للقانون ؛ لكن هذه القدرة لا تكون مشروعة إلَّا إذا خلقها ميثاق اجتماعي يعيِّن ملْكية كل فرد ووسائل حمايتها . وعلى هذا النحو يغدو الفرد مواطناً ، ويغدو المجتمع جسماً عضوياً بكل ما في الكلمة من معنى ، جسماً « يغذي فيه كل جزء الكل ، وبصيانته يصون ذاته » .

إن **نظرية القانون** تعرض حالة من الشتات ومن التعارض المتبادل بين الأفراد ؛ أما العقل ، وهو واحد ، فيتطلب على العكس اتحاد الوجدانات أو وحدتها ؛ وذلك ما تعرضه **نظرية الأخلاق** . وشرط

وحدة العقل علية العقل التي تتجلى في الأمر المطلق وفي الواجب ؛ وما يستوجبه العقل من تحقيق للإنسانية ليس ولا يمكن أن يكون في نظر فيخته ترقي فرد مفرد وعابر فقط ؛ فالإنسانية هي النوع الإنساني من حيث هو كل ، وهي الترقّي الخلقي للكل ، التقدم الكلي الذي ينبغي أن يريده كل فرد من الأفراد ؛ ومن هنا يقترن واجب التربية لدى فيخته بواجب ترقية الذات ؛ فمن التناقض أن يفصل الفرد همَّ ترقيته الخاصة عن ترقية متحد الكائنات العاقلة ، لأن الإرادة الأخلاقية تنزع دواماً نحو الكلي ، لا نحو الفردي ؛ ومن هنا أيضاً كانت ، كما سبق أن رأينا ، أهمية رسالة العالِم الذي تقع على عاتقه مهمة خاصة ، وهي تنمية العقل والحرية .

(٦)
تحولات نظرية العلم

نقع في مذهب فيخته على التباسين أساسيين اثنين على الأقل ، كانا علة تحولاته اللاحقة : فأولاً تبقى دراما التقابل بين الأنا واللاّأنا بلا خاتمة ، على حين أنه كان يفترض ، بمقتضى المبدأ الأول ، أن تُسترد سيادة الأنا تامة ؛ فذلك الأنا العملي الحر ، المناضل دواماً ، غير المعقود له إزار النصر أبداً ، لا يستجيب لمطلب المذهب . وناهيك عن ذلك ، فإن تعيين اللاّأنا بالأنا في القسم العملي من نظرية العلم فكرة يلفّها إبهام شديد ؛ فقد كنا أشرنا إلى التضاد بين التقدم بالمعنى التنويري AUFKLÄRUNG ، وهو تقدم مادي عن طريق سيطرة الإنسان على الطبيعة ، وبين التقدم الأخلاقي كما يقول به فيخته : فذلك اللاّأنا الذي يباعد الأنا حدوده ، لا يمكن أن يكون هو الطبيعة الخارجية (إذ كيف لها أن تقاوم فعلنا « الأخلاقي » ؟) ، وإنَّما ما يسميه كانط

الطبيعة بالمقابلة مع الأخلاقية ، أي كل القسم الحسي من وجودنا . صحيح أنه لا وجود هنا ، في حس فيخته الصميمي ، لالتباس ؛ فغاية الحياة الإنسانية هي الصراع ، والتقدم الوحيد الذي يعتدّ به هو السيطرة على الذات بفعل تربية داخلية قابلة للنقل إلى الآخرين : وتلكم أخلاق زهدية وكلبية واضحة تمام الوضوح ومتلاحمة تمام التلاحم . والحق أنه ما كان من الممكن أن يقوم وفاق بين وفاء فيخته لذاته بصفته منظِّراً أخلاقياً وبين إرادته بصفته فيلسوفاً للاتساق المذهبي : فهو كفيلسوف ذي مذهب يتطلب من حيث المبدأ مطلقاً ، وفي خاتمة المطاف عودة إلى المطلق ؛ أما بصفته منظِّراً أخلاقياً فهو يطلب تقدماً .

أما المذهب فإن اعتراضات شلينغ هي التي كانت تدفع بفيخته إليه ؛ ومؤدّى هذه الاعتراضات أن الأنا فعل عرفان، معرفة هي بحد ذاتها فارغة ؛ فالمعرفة توجد بذاتها لذاتها ؛ ولكن ما تعرفه لا بد أن يكون موجوداً في ذاته وسابقاً عليها ؛ فقبل المعرفة ، هناك المطلق . وبمثل هذه الحجة كان أفلاطون في محاورة **بارمنيدس** ، وأفلوطين في **التساعيات** ، قد قالا بأولية المعقول على العقل ؛ وهنا نستشف التأثيرات القديمة للعلم الروحاني الجرماني ، الموروث عن الأفلاطونية المحدثة . وقد رفع فيخته في مذهبه الجديد لعام ١٨٠١ المطلق درجة واحدة ؛ ففي المذهب الأول كان المطلق هو الأنا ؛ أما في مذهبه الجديد فقد وضعه فوق الأنا مثلما الواحد لدى أفلوطين فوق العقل . فهل معنى ذلك إذن أنه اتّجه نحو مذهب فيضي ؟ كلا على الإطلاق ، وذلك لأن إرادة المذهب تعارضها إرادة صون الحرية والفاعلية الأخلاقية : فعلى حين أن شلينغ يستنتج من المطلق الفكر والطبيعة بحسب الخطيئة الوثوقية القديمة ، يعتقد فيخته أن المطلق لا يُستنتج منه شيء ؛ وعلى هذا فإن المعرفة لا توضع لذاتها خارج المطلق إلّا بفعل حرية مطلقة . وإننا لنتذكر أن هذا الضرب من الانسلاخ عن المطلق ، هذه الإرادة في الوجود للذات هي التي كانت تُعد لدى أفلوطين سقوطاً للنفس : وهنا تواجهنا الأسطورة الميتافيزيقية

عينها ، وإنّما بشعور معاكس تماماً ، الشعور بأن هذا الوجود للذات هو في جذر التقدم وبناء الواقع الأخلاقي ، وعن طريقه ، في جذر بناء العالم المادي .

غير أن هذه الحرية الجذرية ليست هي بعد الحرية الأخلاقية ، وبيت القصيد هو بيان الكيفية التي ستبتني بها لذاتها العالم المادي ، كشرط لذلك الصراع ولذلك المران الأخلاقي الذي في سياقه وحده يستشعر الأنا حريته ويتذوقها . وهنا تتدخل من جديد الفكرة الأساسية للمذهب الأول ؛ فكما أن الأنا هناك لا يمكن أن يكون فاعلاً إلّا بمعارضته اللّاأنا ، كذلك لا يمكن للحرية هنا أن تصير معرفة إلّا بمعارضتها نفسها بوجود هو لامعرفة . كيف يمكنها ، مع بقائها علماً ، أن تسلِّم في داخلها بالوجود أي باللّامعرفة ؟ إن حل هذه يكمن في الحركة الجدلية للتراكيب المتعاقبة التي ترينا بالتناوب المعرفة وهي تتثبت في الوجود ، ثم تحرر ذاتها منه لتتثبت من جديد (على نحو ما أن العقل ، المتثبِّت أولاً على موضوع محدود ، يجاوزه للبلوغ إلى موضوع جديد) ؛ وكل تركيب يأتي متقدماً على سابقه إلى أن تدرك المعرفة ، من حيث هي فعل أخلاقي ، ذاتها على أنها محققة هي نفسها لخطة قابلة لأن تتطابق ، في اللّاتناهي ، مع الفكر الخالص ؛ إذن فوحدة هوية المعرفة والوجود ، أي شفافية الوجود المطلقة بالنسبة إلى المعرفة موضوعة هنا بصفة مثال أخلاقي .

إن عرض ١٨٠١ ، إذا كان يعطي كثيراً لإرادة المذهب ، برفعه مقام المطلق فوق الأنا ، يفسح بالمقابل مكاناً واسعاً للمثالية الأخلاقية الشخصية ، بفضل الفجوة التي يصطنعها بين المطلق وبين المعرفة ، هذه الحرية التي هي انسلاخ عن المطلق . ولقد كان الموقف هنا لا يخلو من قلقلة ؛ فذلك المطلق المغلق في ذاته ، العاجز عن أن يسقِط خارجاً عنه أي تجلٍ للذات ، والذي يبدو فقط وكأنه جُعل ليعطي الحرية حداً ، وبالتالي مناسبة للعمل والجهد ، هو وجود راكد ولا يستجيب لفكرة مبدأ

هو في المقام الأول فعل ؛ ومن جهة أخرى ، لا تتفق مثنوية المطلق والحرية مع الوحدة المذهبية . وبالفعل ، وتحت ضغط انتقادات شلينغ الحامية ، ما أمكن لذلك الموقف أن يدوم ؛ فقد جنح فيخته ، في عرض ١٨٠٤،إلى الأخذ نهائياً بـعناصر المذهب،مضحياً على مذبحه بالأساس النظري على الأقل لمثاليته العملية . وهاكم أصل نظرة فيخته الجديدة : فثمّة ضرب من التناقض بين طبيعة المبدأ المطلق وبين الكيفية التي يضع ذاته بها بالإضافة إلينا : فقد سبق أن ذكرنا أن المعرفة تتطلب مبدأ يكون فوق المعرفة ؛ فهي بالتالي لا توضع إلّا بصفتها مطلباً للمعرفة ، ومن ثمّ فإن معرفتها هي المبدأ الحقيقي . وقد كان ثمّة وسيلة واحدة للخروج من الإحراج ، وهي بيان أنه إذا كانت المعرفة أولى بالإضافة إلينا ، فإن المطلق أول في ذاته ؛ لكن حتى تكون البرهنة في هذه الحال ممكنة ، فقد كان لا بد أن تُستنتج المعرفة لزوماً من المطلق وأن يكون هذا اللزوم موجوداً بالنسبة إلينا . والحال أن عرض ١٨٠١ استبعد قَبْلياً مثل هذا الاستنتاج ، لأن المعرفة تضع ذاتها بحرية مطلقة ؛ وبالمقابل يرمي عرض ١٨٠٤ إلى أن يبيِّن كيف أن المعرفة صورة للمطلق ، وكيف أن هذه الصورة نتاج لازم له ، وعن طريق أي جدل ينساق الفيلسوف إلى إدراك المعرفة بصفتها تلك ، بدون أن يكون للنظر العقلي الحر، الذي كان مولِّداً فيما سبق، من دور آخر سوى الكشف عن ذلك اللزوم . وبيت القصيد هو بيان كيف أن البناء الداخلي للنظر العقلي هو بناء بديء للصورة . وإذا كانت الحرية لا تزال تضطلع بدور ، فإنّما بصفتها وسيلة لازمة للبلوغ إلى المعرفة الأزلية المشتقّة من المطلق . وقد استشعر فيخته بعمق المقاومة التي تقابل بها مثاليته القديمة المذهب الجديد ، فكتب يقول : « إن معرفة الضرورة الداخلية المطلقة (التي تربط المعرفة بالمطلق) لهي أغمض شيء بالنسبة إلى المعرفة التي تتمرد هنا بكل قواها ، رافضة التخلي أبداً عن الحرية ، وجاهدة ، إذا كانت تعجز عن إنقاذها لذاتها ، لتجد لها على الأقل ملاذاً

في الله » . فليس في أنا سيد مزعوم ، وإنَّما في الموجود المطلق تتأسس صورة الوجود الذي ينبني فينا ؛ والجهل هو الذي يسوِّل لنا أن نجعل من الأنا أو المعرفة الحلقة الأولى في استنباط ؛ وبحركة جدلية مشروطة بحرية كانت في جذر المعرفة ، ينتقل فيخته الآن إلى ضرورة لامشروطة إطلاقاً ؛ فمن مطلق كان بقي خارجياً عن المعرفة ولم يكن بالإضافة إلينا إلَّا موضوعاً ، ينتقل الآن إلى مطلق نستمد منه النور والغبطة(١٦) . وهنا نجد أنفسنا أمام الأفلاطونية المحدثة التامة : فاعلية مطلقة تتجلى بـ « كلمة » هو نور الأرواح المتناهية . يقيناً ، إن فيخته ليس بصوفي : فهو لا يعتقد أن الفلسفة لزام عليها أن تنطلق من حدس بفاعلية الله ، ولا أن الروح المتناهي يملك وسيلة للاستغراق في الله ولصهر فاعليته في فاعليته ؛ وبمعنى ما ، إنه ينطلق من الأنا المتناهي ويبقى في الأنا المتناهي ؛ ينطلق من الأنا المتناهي ليبرهن جدلياً على أن وحدة هوية الوجود والفكر التي تكوِّنه هي صورة المطلق ؛ ويبقى في الأنا المتناهي ، لأن إثبات المطلق يتم فيه عن طريق النظر العقلي ؛ فالوجود متعذر الفهم ، وتعدد الأنوات المتناهية مجهود لامتناهٍ لفهمه . وهذا ناهيك عن أن الصيرورة والحرية ، في العرض الأخير هذا ، ما هما إلَّا تجلٍ للضرورة الأزلية ، وتظاهرهما ضروري ؛ والمقصود بهما حرية مؤقتة وعارضة ، ما عادت سوى واسطة بين أصل يكون انبثاقها عنه وبين غاية واقعة في اللاّتناهي .

لقد أحرز الروح المذهبي إذن النصر لدى فيخته بمنطق تام كامل ؛ فقد قسره هذا الروح أولاً على أن يعين مكان المطلق فيما وراء فاعلية الأنا (١٨٠١) ، ثم على أن ينكر كل إستقلال ذاتي على الأنا (١٨٠٤) ؛ لكن هذا المنطق الكامل كان خيانة لإلهامه الأول الحي

---

(١٦) انظر م. غيرو : مذهب العلم عند فيخته LA DOCTRINE DE LA SCIENCE DE FICHTE ، ١٩٣٠ ، ص ١٤٨ و ١٥٨ .

الذي ما بقي منه في العرض الأخير سوى خيط رفيع . وقد عانى فيخته من داء عام في عصره : فقلة من المفكّرين من تلك الحقبة لم ترَ فكرها الحي وقد وقع في إسار مذهب ، تماماً كما كان رداء البلاط الثقيل في عهد الامبراطورية وعهد عودة المَلَكية ينيخ بوطأته على الحميا الثورية السالفة .

لقد احتجَّ فيخته طول حياته على المذهب الصوفي وحدسه المباشر بالله ، وعلى المذهب الطبيعي وإلٰهه المباطن للطبيعة ، وعلى المذهب الكاثوليكي الذي يصبو إلى إخضاع الدولة للدين . فالفيلسوف يعاين كما لو من الخارج وبالانعكاس التولد الأزلي **للكلمة** من **المطلق** ؛ وهو يعاين هذا التولد بقدر ما ينعكس **الكلمة** في الوجدانات الفردية ، وأحد هذه الوجدانات هو ذاته ، وبقدر ما يضع صبو وجدانه الحر إلى الحياة الروحية ذاته على أنه واجب أخلاقي . لكن فكر فيخته ، الذي ما كان بصوفي ولا بطبيعي النزعة ، يجد تعبيره الأخير في العقيدة الأساسية للمسيحية : تجسد **الكلمة** ؛ فهذا التجسد هو التطور التدريجي للأخلاقية وللعقل في العالم . والمسيحية تعطي معنى للتاريخ الذي يتقرى فيه فيخته ثلاث مراحل : مرحلة الغريزة التي يبقى فيها الوعي الأخلاقي قيد التناوم ، ومرحلة السقوط والخطيئة التي يقف فيها الإنسان موقف المعارضة من مطالب الحياة الروحية ، فلا يكون من سبيل إلى لجمه إلاَّ بسلطة الاستبداد الخارجية ، ومرحلة الفداء والتحول الصميمي التي يغدو فيها الإنسان أداة الله . وهكذا تنزع فلسفة فيخته ، تحت تأثيرات خارجية ، إلى إحياء نصرانية فلسفية سوف نراها تتلبس في ذلك العصر أشكالاً شتَّى : فقد كنا مدعوين إلى عمل إنساني ، وهانحنذا نعاون في عمل إلٰهي .

إن تأثير فيخته الفوري والمباشر كان مقتضباً بسبب النجاح الباهر الذي أحرزه شلينغ ومن بعده هيغل ؛ وهو لم يتخطَّ بالإجمال مفتتح القرن التاسع عشر ؛ ويمكن أن تُعد **اليوميات الفلسفية**

PHILOSOPHISCHES JOURNAL، التي اصدرها نيثامر (١٧٦٦ ـ ١٨٤٨) ، لسان حال المدرسة . وقد سـارع ي . ب . شاد (١٧٥٨ ـ ١٨٣٤) في وقت مبكر ، إلى استخراج النتائج الدينية للفيختوية في كتابه : **عرض تبسيطي للمذهب الفيختوي وما يترتب عليه بالنسبة إلى الدين** GEMEINFASSLICH DARSTELLUNG DES FICH-TESCHEN SYSTEMS UND DER DARAUS HER-VOGEHENDEN RELIGION .

ثبت المراجع

G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, 8 vol., Berlin, 1845 - 46; *Nachgelassene Werke*, 3 vol., Bonn, 1834 - 1835; *Gesamtausgabe der Bayerischen Akad. der Wissenschaft*, éd. LAUTH et JACOB, Stuttgart, 1962...; *La destination de l'homme*, trad. M. MOLITOR, préf. M. GUEROULT, 1942; *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. ROUCHE, introd. M. GUEROULT, 1943; *Discours à la nation allemande*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1952; *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. PHILONENKO, 1964; *La théorie de la science*, Exposé de 1804, trad. D. JULIA.

X. LÉON, *Fichte et son temps*, 2 tomes en 3 vol., 1922 - 1927, rééd. en 1954 - 1959 (voir la Bibliogr.).

M. GUEROULT, *La doctrine de la science chez Fichte*, 2 vol., Strasbourg, 1930. Société française de Philosophie, 4 mai 1963. Commémoration du 2e centenaire de la naissance de Fichte, exposé de M. Martial GUEROULT (58e année, n° 2, avril - juin 1964).

J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954.

D. JULIA, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, 1964.

A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, 1966.

الفصل الثامن
شلينغ والرومانسيون

بعد أن عمل ف. ف. شلينغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) مؤدباً ، عين عام ١٧٩٨ في جامعة إيينا حيث مكث إلى عام ١٨٠٣ ؛ ثم بعد أن استدعته جامعة فورزبورغ تركها عام ١٨٠٦ إلى ميونيخ ، حيث شغل منصب أمين سر أكاديمية الفنون الجميلة ؛ ولم يعد إلى شغل كرسي جامعي إلاّ عام ١٨٢٠ ، أولاً في إرلانغن ، ثم في ميونيخ عام ١٨٢٧ ، وأخيراً في برلين عام ١٨٤١ . وتعالج مؤلفاته الرئيسية فلسفة الطبيعة أولاً (**افكار لفلسفة في الطبيعة** IDEEN ZUR EINER PHILOSOPHIE DER NATUR ، ١٧٩٧؛ **في نفس العالم** VON DER WELTSEELE ، ١٧٩٨ ؛ **خطة لمذهب في فلسفة الطبيعة** ENTWURF EINES SYSTEMS ، ١٧٩٩) ؛ ثم فلسفة الهوية : **عرض لمذهبي** DAR-STELLUNG MEINES SYSTEMS (١٨٠١) ، **برونو او في المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء** BRUNO ODER ÜBER DAS NATÜRLICHE UND GÖTTLICHE PRINZIP DER DINGE (١٨٠٣) . ولم ينشر بعد ذلك في حياته سوى نصوص مقتضبة : **الفلسفة والدين** PHILOSOPHIE UND RELIGION (١٨٠٤) ، **مباحث فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية** PHILOSOPHIS-CHE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS WESEN DER

MENSCHLICHEN FREIHEIT (١٨٠٩) . أما مؤلفاته حول فلسفة الفن PHILOSOPHIE DER KUNST ، وأعمار العالم DIE WELTALTER ، و فلسفة الميتولوجيا PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE ، و فلسفة الوحي PHILOSOPHIE DER OFFENBARUNG ، فلم تصدر إلاَّ بعد وفاته .

(١)
فلسفة الطبيعة

في عام ١٨٠٣ ، العام الذي ترك فيه جامعة إيينا إلى جامعة فورزبورغ ، وهو في الثامنة والعشرين من العمر ، كانت شهرته قد طبقت الآفاق منذ ست سنوات ؛ ففي مدى خمس سنوات نشر على الأقل ستة عروض مذهبية للفلسفة ، ناهيك عن فلسفة الفن الذي حرر الجزء الأكبر منه عام ١٨٠٢ ؛ والحق أنه كان الفيلسوف المعترف به للمدرسة الرومانسية ، وقد حزم أمره على الوقوف ضد فيخته . بيد أن هذا التفتق لحيوية الشباب لم يدم طويلاً ؛ فقد كان لا يزال يمتد أمامه في العمر واحد وخمسون عاماً ، لم ينشر في أثنائها ، إذا استثنينا كتيِّبين مهمين ، إلاَّ مؤلفات نزيرة جداً ؛ ومعظم مؤلفاته الرئيسية لتلك الحقبة هي مخطوطات دروس ميونيخ وإرلانغن وبرلين . وحتى مصدر إلهامه تغير : ففي المرحلة الأولى القصيرة ، مرحلة لايبتزيغ وإيينا ، كان الموضوع الرئيسي لتأملاته حياة الطبيعة وتسلسل مراتب قدراتها بدءاً بأدناها ووصولاً إلى الحياة العضوية ، وهذا بالإضافة إلى الفن . أما بعد ١٨٠٣ فقد أكب على مطالعة جاكوب بوهمه ؛ ودخل في صلات مطردة مع بادر ؛ وكوَّن لنفسه عن فعل القوى الروحية في العالم صورة عينية تتاخم صورة العلوم الروحانية ، وانصبَّ كل جهده على تخيل القصة الإلّهية الكبرى التي تمثل الطبيعة والبشرية طورين متباينين من

أطوارها .

ليس لتطور كهذا أن يفجأنا ؛ ففلسفة الطبيعة بعيدة عن الطبيعيات الباكونية أو النيوتنية ، وعن البحث التجريبي عن قوانين الظاهرات ؛ بل تتابع مأثوراً لعصور النهضة يتصل بخيمياء العصر الوسيط ويعود في أصوله إلى الفلسفة القديمة ؛ وهذا المأثور كان عظيم الحيوية قبل شلينغ ، وتحديداً في حقبة ما قبل الرومانسية ، وعلى الأخص لدى سان ـ مارتن الذي كانت مؤلفاته أخذت تروج في ألمانيا[1] : وعنده أن الأجسام المادية المتغيرة باستمرار هي مواليد عارضة لبذور غير منظورة ، ثابتة ممتنع هلاكها . والحال أن فلسفة الطبيعة هذه ترتبط وثيق الارتباط بنزعة ثيوصوفية : فهي إذ ترقى بنفسها فوق المادية التي تخلط بين الأجسام ، وهي محض أدوات لقوى لامادية ، وبين هذه القوى نفسها ، تبلغ إلى حياة قريبة الصلة بالماهيات الروحية والإلهية ؛ ولئن ساغ لنا أن نستشعر بعض الدهشة ، فلأن فيلسوف الطبيعة لم يصر ثيوصوفياً إلا في وقت متأخر ؛ وخلافاً لما يُعتقد في العادة ، فإن ذلك لم يأتِ نتيجة لتطور فكر شلينغ بقدر ما أتى نتيجة لتأخر هذا التطور ، وهذا بدوره ما يتطلب تفسيراً .

إن المخطط التقليدي لفلسفة الطبيعة لعلى قدر من البساطة : فالطبيعة مستقلة وحاكمة لذاتها ، بفضل قدرة لامتناهية على تجديد الشباب من شأنها أن تعيد التوازن بين القوى المتقابلة في كل مرة يختل فيها هذا التوازن من جراء غلبة إحدى القوى على القوى الأخرى : وهذه دعوى أساسية نلتقيها لدى سان ـ مارتن ، وأرجح الظن أنها تعود في أصلها إلى باراقلسوس ، وقد كانت مهيمنة آنئذ على فكر شلينغ . وعلى حين أن الآلية (الديكارتية أو النيوتنية) تعيِّن قوانين

---

(١) انظر ف. ليب : تاريخ اليهود عند ف. بادر F. BAADERS JUDENGESCHICHTE، ١٩٢٦ ، ص ١٦٩ و ٢١٠ .

للتطابق من شأنها أن تمكّن الذهن من الانتقال ، بحسب قواعد محددة ، من شطر من الواقع إلى شطر آخر ، فإن تلك الفلسفة ترى في الطبيعة كلاً يَنْظِم فعل القوى المتقابلة التي تنزع إلى تدمير بعضها بعضاً : وهذه عودة هجومية إلى الفكر الإيوني القديم القائل بوجود لوغوس ناظم للأضداد ، في عصر كثرت فيه العودات على مختلف ضروبها .

لقد ملأ شلينغ هذا المخطط بصور اقتبسها من العلم في عصره ، وبخاصة من الكيمياء والبيولوجيا . وبحسب ما جاء في **أفكار لفلسفة في الطبيعة** (١٧٩٧) ، فإن الأوكسجين (كما الزئبق عند باراقلسوس) هو المبدأ المجدِّد للشباب ، الموقظ للطاقات النائمة على الأرض ، بفضل الفعل الكيميائي الأساسي الذي هو الاحتراق ؛ وهذا الفعل يجدد بلا انقطاع شروطه الخاصة بفضل دوام الهواء الجوي من جراء الأفعال المتراكبة والمتعاكسة للعالم الحيواني الذي يفسد تلك الشروط وللعالم النباتي الذي يعيد إلى الهواء الجوي أوكسجينه . هذا المذهب « الأوكسجيني » الكلي (على حد تعبير نوفاليس) يخلي مكانه في **نفس العالم** (١٧٩٨) لفكرة الازدواج بفعل الاستقطاب ، على نحو ما نلقاه في الكهرباء وفي المغناطيسية ؛ فنور الشمس والأوكسجين يقابل واحدهما الآخر في نتاجهما ، الهواء الحيوي ، على نحو ما تتقابل الكهرباء الموجبة والكهرباء السالبة ؛ والأوكسجين يقابل بدوره السائل الفلوجستي[٢] مقابلة الموجب للسالب ، والاحتراق هو اتحاد هذه الحدود المتقابلة ورجوعها إلى التوازن . وفاعلية الكائن الحي ترجع إلى وتائر تعويضية تقيم توازنات فتولِّد من جديد تقابلات : وعلى هذا النحو يتم التعويض عن الأكسدة في التنفس بإدخال المادة الفلوجستية إلى التغذية ؛ وعلى هذا النحو فإن أي فرط في الأوكسجين يناظره حالاً فرط

(٢) السائل الفلوجستي PHLOGISTIQUE : سائل ناري تخيله الكيميائيون القدامى لتفسير الاحتراق. «م».

في الحد المقابل . ومن هنا بالذات يتميز الكائن الحي عن الكائن العضوي ؛ ففي الكائن الأخير تكون النتيجة رهناً فقط بفعل القوتين المتقابلتين ؛ أما في الكائن الحي فلا بد من قدرة تعلو على زوج القوى المتقابلة وتلعب بهما كما لو أنهما مـن الأدوات وتضغط عليهما على نحو تبقى معه الحياة مصونة .

إننا نتعرف في **نفس العالم** تصوراً قريباً للغاية من تصور ريتر الذي اكتشف في عام ١٧٩٧ الغلفانية(٣) ، والذي وصف في عام ١٧٩٨ كل جسم بأنه نسق من سلاسل غلفانية لا يحصى لها عد ولامتناهية الصغر ؛ فالكون عنده حيوان ، أفلاكه الجسيمات الدموية ، ودرب مجرته العضلات ، بينما يدلف الاثير السماوي الى كل مكان ، مثله مثل السائل العصبي .

إن فلسفة الطبيعة قد لا تكون عديمة القيمة كلياً في تأويل الظاهرات ؛ لكن ليس هذا ما يستأثر باهتمام شلينغ ؛ فانتباهه منجذب ، على نحو متزايد باستمرار ، إلى ما يلحظه من قرابة صميمية بين ذلك المخطط وبين منهج فيخته الجدلي في **نظرية العلم** : فإذا أحلّت الطبيعة محل الأنا ، بدت فعلاً وكأنها تلك الفاعلية اللامتناهية التي تثبت ذاتها بوضعها مقابلها (كما تكون القوة المتمددة مقابلة في الديناميكا الكانطية للقوة الرادّة) ، والتي تكون لامتناهية بإحيائها إلى غير نهايـة التقابلات التي تكون هدمتها . والفكرة التي يتابعها حينئذ شلينغ هي بناء فلسفة في الطبيعة تقف على مستوى التجريد عينه الذي تقف عليه **نظرية العلم** ، منظوراً إليها على أنها مبحث في المنهج تكون تلك الفلسفة تطبيقاً له . بيد أن هذا القصد ينأى به كذلك عن الصوفية التي كان استاقه إليها المذهب الطبيعي التقليدي ، وبانتظار رجوعه إليها

---

(٣) الغلفانية GALVANISME : نسبة الى اسم العالم الايطالي غلفاني : فعل التيارات الكهربائية المتصلة في الأعضاء الحية. «م».

نراه يمضي في وجهة مغايرة تماماً ستقتاده ، في عام ۱۸۰۳ ، إلى فلسفته في الهوية ؛ ذلك كان أثر العلاقات الفكرية ، العاصفة والمعقَّدة ، التي ربطت شلينغ بفيخته وأناخت بوطأتها على فكرهما كليهما . فشلينغ وفيخته أَخَوان عدوان لا يمكنهما أن يفترقا ولا أن يتفقا . والخلاف الذي سيستفحل بينهما وصولاً إلى القطيعة المعلنة في عام ١٨٠٤ كان النتيجة اللازمة لموقف شلينغ بدءاً من الرسم الأول **لمذهب في فلسفة الطبيعة** (١٧٩٩) .

إن قوام الحيلة التي يعتمدها شلينغ ، في طريقة استخدامه لمذهب فيخته ، هي إحلال المتقابلات الدينامية المكوِّنة للطبيعة محل الأنا واللاأنا ؛ فمن هذه المتقابلات يتحتم أن يتولد جدل باطن ، تكون أداته تراكيب وتقابلات جديدة ، وينتهي إلى بناء الظاهرات الطبيعية كافة . والفاعلية الكلية للطبيعة التي تنزع إلى سائل متجانس ، منتشر إلى غير ما نهاية ، يقابلها حد ، قوة جاذبة تحدِث في هذا السائل التلاحم بمختلف درجاته ؛ والفاعلية والتلاحم يتم تركيبهما في الجهاز العضوي الذي هو في آن واحد فاعلية وشيء ، شيء مشرب بالفاعلية . لكن شرط فاعلية الجهاز العضوي هو اللاعضوية ؛ فالجهاز العضوي يتعين باللاعضوي في قابلية التنبه ؛ وبالمقابل ، فإن اللاعضوي يتعين بالجهاز العضوي . فهو بالمقابلة مع هذا الجهاز محض تقارن ، محض كتلة ، لكنه هو ذاته فاعل ، وفي هذه الكتلة تحدث تقابلات وترابطات ؛ فهناك أولاً الثقالة ، لا تلك الجاذبية النيوتنية التي تقلِّد المادة خاصية لا سبيل إلى تعليلها ، بل تجاذب مماثل في طبيعته للكهربائيات المتضادة ، مرده إلى التقابل المتبادل بين الكتل ؛ ففي الثقالة تنزع هذه المتقابلات الى التنافذ ، لكن النزوع يقف عند التقارن ؛ وفي التراكب الكيميائي يتم ذلك التنافذ ، بينما تعيد الكهرباء ، بقطبيتها ، إثبات مثنوية المتقابلات . وتتجلى الفاعلية الباطنة للجهاز العضوي ، من جهتها ، في تقابلات وترابطات ؛ وهي تتأرجح بتمامها بين

الحساسية والتحسسية ؛ ففي الحساسيـة تحد الذات العضوية فاعليتها بانفعاليتها ؛ وفي التحسسية أو قابلية تقلص العضلات ، تكون هناك عودة من المتنافر إلى المتجانس ، إذ تنزع الفاعلية الذاتية الى التبدد في الموضوع .

إن الحركة المنتجة لقوى الطبيعة هي إذن حركة تقابلات وتراكيب ، مطابقة في إيقاعها المنطقي للتكوين الفيختوي للوعي . بيد أن فيخته كان يعد منهجه غير قابل للفصل عن مذهبه ؛ فإن يكن الجدل خصباً ، فلأن هناك في نظره فعلاً بدئياً لأنـا يضـع ذاته لذاته ؛ فإذا استعضنا عن الطبيعة بالأنا ، بنتاج موضوعي عن فعل حي ، لم نحصل على أي مبدأ للحركة . وهذا ما يقابله شلينغ بدعوى **فلسفة الطبيعة** : فالطبيعة هي أيضاً فعل حي ، لا نتاج ميت ، كما اعتقد فيخته ؛ ودعوى فيخته هي تبعية الطبيعة ، انقيادها لغير نفسها ، لأن الطبيعة لا توجد في رأيه إلا بصفتها موضوعاً للتمثل ، ولا غاية لها سوى أن تقدم مجالاً لتطبيق الفعل الأخلاقي ، ولا تقبل في تفاصيلها كافة من تفسير آخر سوى الغائية الأكثر سطحية ؛ ولا شيء من هذا يصح إذا كانت الطبيعة فاعلية مستقلة بذاتها وبنّاءة لذاتها . ولكن لا بد أيضاً من أن نحوز حدساً بهذه الفاعلية ؛ والحال أنه من المحقق أن كل حدس يرتبط ، بالنسبة إلى فيخته ، بالنظر العقلي في الذات ؛ ومن ثم فإن شلينغ ، إذ يقول بحدس بالطبيعة أو بالآخر غير الذات ، إنما يعود القهقرى ، على حد تقديره ، إلى وثوقية سابقة على كانط . وهذا منتهى الوفاء ومنتهى الخيانة في آن واحد لروح فيخته .

ان نظرية العلم هي ، في نظر شلينغ ، ضرب من جبر ميتافيزيقي ، قوامه علامات كلية قابلة لأن تعطى القيم العينية المناسبة لحل كل مسألة جزئية ؛ وهذا مع أن نظرية العلم في قصد فيخته ـ لنذكّر بذلك ـ تكوين لوعي الذات . ومن ثم فإن فكرة اتخاذ تكوين الوعي وجميع وظائفه موضوعاً لمسألة خاصة ، متميزة عن نظرية العلم وتكون

لها بمثابة تطبيق على منوال فلسفة الطبيعة ، كان لا بد أن تبدو ، من وجهة نظر فيخته ، غير مفهومة : والحال أن هذا بالتحديد ما شرع به شلينغ في مذهب المثالية المتعالية SYSTEM DES TRANSCEN-DENTALEN IDEALISMUS (١٨٠٠) . فكيف كان إذن تصوره للأمر ؟ إنه يقتفي ، بادىء ذي بدء ، خطى فيخته نفسه : فبيت القصيد هو بيان كيف يعي الأنا ذاته بفضل حل المنازعات التي تتولد من تحديد فاعلية هي بحد ذاتها غير قابلة للتحديد . بيد أنه يضيف ، في القسم النظري ، إلى استنباط الملكات التمثيلية ، من إحساس وحدس منتج ونظر عقلي وحكم ، استنباط القوى المكوِّنة للمادة ، من طاقة مغناطيسية وكهرباء وطاقة كيمياوية وطاقة عضوية ؛ فأفعال العقل تناظرها بدقة آناء بناء المادة ؛ والقوى التي تتناوم في هذه الأخيرة مماثلة في طبيعتها للقوى التمثيلية ؛ وكما أرهص همستروي ولايبنتز بالأمر ، فإن « المادة ليست شيئاً آخر سوى الروح في توازن فاعلياته » . وليس القسم العملي بأقل اختلافاً ؛ فكما ترتبط باستنباط الملكات التمثيلية فلسفةٌ في الطبيعة ، كذلك ترتبط بالفلسفة العملية فلسفة في التاريخ ؛ فالتاريخ هو في آن واحد تظاهر الحرية والتجلي التدريجي لله ، لأن « الله ما هو بكائن أبداً ، إذا كنا نقصد بالكينونة الخروج إلى العالم الموضوعي ؛ ولو كان ، لما كنا ؛ لكنه يتجلى تدريجياً . فالإنسان يعطي بتاريخه دليلاً على وجود الله ، وإنما هو دليل لا يمكن أن يكتمل إلا بالتاريخ بتمامه » ؛ وهكذا يربط هردر بفيخته ، بعد أن كان ربط بهذا الأخير سان ـ مارتن . ولكن ليس هذا كل شيء بعد : فمذهب المثالية المتعالية يضيف قسمين ، مجهولين تماماً من نظرية العلم ، وهما اللاهوت وفلسفة الفن . فلِم هذه الإضافة ؟ إن نفاذ الأنا إلى اللاأنا يبقى مطلباً للارادة ، قاعدة لها ، وليس موضوعاً لحدس . وشلينغ يبغي البلوغ إلى موضوع يحقق فعلياً للحدس ذلك المطلب ، ويمكن فيه للمثالي أن ينفذ إلى الواقعي : وذانك هما ، في الطبيعة ،

الجهاز العضوي ، وفي الروح ، الأثر الفني ؛ فالفنان العبقري يستشعر ، في الإلهام ، قوى لاشعورية ولاشخصية تتحد بقواه الشعورية في إنتاج الأثر الفني ؛ والفن يقف شاهداً على وحدة هوية الروح والطبيعة ، الشعور واللاشعور ، المثال والواقع .

(٢)
فلسفة الهوية

هذا الدفق لخواطر جديدة ، وهذا التراكب للمنهج الفيختوي مع فلسفة في الطبيعة والتاريخ والفن ، كانا يتطلبان تلك المذهبة لأفكاره التي تعرف باسم فلسفة الهوية ، والتي حاول شلينغ القيام بها في **عرض فلسفتي** (١٨٠١) ، وفي **برونو** ، وفي **العروض اللاحقة** . ففي ذروة الأشياء هناك المطلق ، وهو وحدة هوية الذات والموضوع ؛ وفي ذروة الفلسفة هناك الحدس العقلي بهذا المطلق . وليس المطلق ذاتاً أو موضوعاً ، روحاً أو طبيعة ، لأنه هوية حدين متقابلين أو اختلافهما ، من قبيل **الواحد** في محاورة **بارمنيدس** لأفلاطون أو **الواحد** الذي قال به أفلوطين : وليس هو بتركيب للوجود والمعرفة ، مما كان سيفترض أن لكل من الوجود والمعرفة وجودهما السابق على حدة ، مع أن كل وجود ، بالنظر إلى أنه إثبات للذات ، هو مقدماً معرفة ، وكل معرفة ، إذ تثبت ذاتها وتضع نفسها ، هي مقدماً وجود . لكن إذا صح ، كما يعلِّم فيخته ، أن مصدر كل فاعلية هو في التقابل ، أفلا نجازف بأن نعود أدراجنا ، متخطين أفلاطون وأفلوطين ، وصولاً إلى ذلك الوجود الراكد والعقيم الذي قال به بارمنيدس ؟ إن الكيفية التي يُشتق بها الروح والطبيعة ، بكل غنى تعيناتهما ، من المطلق ، هي النقطة الحساسة والجديدة في المذهب ؛ فشلينغ لا يريد أن يسلم بوجود خروج من الذات ، بأي فاعلية متعدية ، بأي إنتاج حقيقي في المطلق :

والخطأ الذي قاد إلى التسليم بذلك هو ، في نظر شلينغ ، أن الروح حُمل على محمل الذات والطبيعة حُملت على محمل الموضوع ، بصفتهما قطعتين منفصلتين من المطلق : لكن فلسفة الطبيعة تقيم البرهان على أن الطبيعة ، مثلها مثل المطلق ، ذات ـ موضوع ، كما تقيم الفلسفة المتعالية البرهان على أن ذلك هو أيضاً شأن الروح : فالطبيعة والروح ، مثلهما مثل المطلق ، ليسا تركيباً لحدين لكل منهما وجوده المسبق على حدة ، بل هما هوية الحدين كليهما . فبِمَ يختلفان إذن عن المطلق ؟ بوجود فرط من الموضوعية في الطبيعة الذات ـ الموضوع ، كما أن لو حدساً يتبدد ويتجمد في الوجود الذي يتأمله ، وبوجود فرط من الذاتية ، من الارتداد الى الذات ، من الفاعلية المنعكسة ،.في الروح ؛ بيد أن حيدان كل من الطبيعة والروح عن المطلق (« قوى » المطلق كما يسميهما شلينغ) يكافىء كل منهما الآخر بدقة ، وما هما في كليتهما سوى المطلق عينه . ويسير علينا أن ندرك كيف أن الاستدلال نفسه يمكن أن يتكرر بصدد تلك الهوية النسبية التي هي الطبيعة وتلك الهوية النسبية التي هي الروح ، وكيف أن فرط الذاتية أو فرط الموضوعية سيرسمان ، بالإضافة إلى كل منهما ، الوجوه المتباينة للطبيعة والروح .

لا تخرج الفلسفة أبداً من المطلق أو من العقل ، بل هي أداة معرفة المطلق : فشلينغ يحلو له أن يجد رائده لدى سبينوزا ولدى برونو ، أفلاطوني عصر النهضة ، في آن واحد ؛ وإنما في كتابه عن برونو يشيد ضرباً من علم فلكي ميتافيزيقي هو من الغرابة في منتهاها ، إذ يجعل من كل جرم من الأجرام السماوية الكبيرة والكواكب السيارة والشمس ضرباً من مطلقات مستقلة بذاتها وحرة لا يكمن قانون حركتها إلا في ذاتها ؛ وتنطق هذه الصفحات بوضوح ما بعده وضوح بمدى تنائي فلسفة الطبيعة ، التي تبحث عن العلاقة المباشرة لكل شيء بالمطلق ، عن العلم النيوتني الذي لا يعيِّن الموجودات إلا

بعلاقاتها المتبادلة.وبالفعل، إن فلسفة الهوية محاولة لحل مسألة قديمة استعصى على أرسطو حلها ، ونفض العلم يده منها ، وعادت فلسفة الطبيعة إلى مداورتها من جديد : تلك هي مسألة التعيين النوعي للموجودات : فالفلسفة المشار إليها تستعيض عن المنهج القديم لتصنيف المعاني بمنهج حدسي يتتبع تحولات ذات الشيء في سوى الشيء ، مثلما يتتبع غوته تحولات الورقة في جميع أعضاء النباتات : فما المذهب الشلينغي في الهوية سوى تعبير فائق التجريد وعام كل العمومية عن ميل كان واسع الانتشار عصرئذ إلى البحث ، بحسب عبارة للايبنتز ، عن « اتصالية الصور » أكثر مما عن العلاقات المكانية ـ الزمانية التي تربط بين الظاهرات .

على أن شلينغ يتباهى بأنه لا يدع شيئاً للاعتساف في ذلك الحدس ، وأنه يؤمِّن له منهجاً حقيقياً بفضل تصوره عن القوى ، على اعتبار أن كل ثالوث من القوى يكشف بالتعاقب في الذات ـ الموضوع المنظور فيه عن المظهر الواقعي أو الموضوعي ، وعن المظهر المثالي أو الذاتي ، وعن وحدة هوية هذه المظاهر جميعاً . وعلى هذا النحو تكون الطبيعة ، في مظهرها الواقعي والموضوعي ، ثقالة وتلاحماً ، وفي مظهرها المثالي ، نوراً ، وتكون بصفتها هوية ، مشربة بالنور أو جهازاً عضوياً . ومن جهته يكون الروح ، في مظهره الواقعي ، معرفة ، وفي مظهره المثالي والذاتي ، فعلاً ، وفي وحدة هوية الاثنين ، فناً .

إن كل قوة من هذه القوى هي بحد ذاتها تعبير مباشر عن المطلق ، وفي كل قوة منها يُفتَرض أن يتكرر تثليث القوى عينه . تلكم هي نقطة انطلاق **فلسفة الفن** (١٨٠٣) التي تحتوي ، بالإضافة إلى جميع نتائج التربية الجمالية التي زود شلينغ نفسه بها في الوسط الرومانسي بإيينا ، على الشكل الأخير لمذهب الهوية . فالغياب التام للثقافة الموسيقية ، والحب الحصري للرسم الإيطالي العائد إلى القرن السادس عشر ، ومثال العمارة المحصور بالمعبد اليوناني ، وعبادة

ملحمة هوميروس وملحمة دانتي التي لا تحتمل من جيرة أخرى غير رواية سرفانتس أو غوته ، وغير تمثيلية كالدرون أو شكسبير ، كل ذلك ينم عن ذوق فني ، ضيقه يبعث على الدهشة ؛ ومع ذلك ، فإن تلك هي كل مواده . وكما وجد شلينغ لدى فيختته مخطط فلسفته في الطبيعة ، كذلك فإنه سيبحث في النظريات الجمالية للشقيقين شليغل عن الجوهر الذي سيعطي مضموناً للصيغ المجردة لفلسفته . فالفن هو ترجمة اللامتناهي في المتناهي ؛ والمثال الأزلي يغدو حياً في الخيال ؛ وعليه ، فإن الميتولوجيا هي أساس الفن ، إذا صح أنها ليست خلقاً اعتسافياً ، بل ضرب من علم رمزي نسقي تمثّل فيه الآلهة في الخيال ما تمثله المُثُل في الفكر . وصحيح أن المسيحية تناصبْ الميتولوجيا العداء ؛ بل إنها ، كرد فعل ضروري على النزوع إلى تجميد اللامتناهي في الصور المتناهية ، تذل المتناهي أمام اللامتناهي ؛ فالمتناهي لا يعود يعبر عن اللامتناهي من خلال ما هو كائن عليه (كما تعبر مينرفا مباشرة عن الحكمة) ، بل لأنه ذو دلالة (مثلما أن صليب المسيح ، الشائن بحد ذاته ، مجيد) ؛ فالمسيحية والبروتستانتية حرية وتدمير للصور . وشلينغ ، مثله مثل شليغل ، يعتقد بميلاد قريب لميتولوجيا جديدة تكون ملهمة الفن الجديد ؛ وفلسفة الطبيعة ، بكل ما تستحدثه من تطابقات سرية بين الأشياء ، تعطي العالم من جديد ذلك العمق وتلك النكهة الخيالية اللذين خسرهما مع المسيحية .

على هذا النحو تشير الميتولوجيا الوثنية ، والمسيحية ، والميتولوجيا الجديدة إلى ثلاثة آناء في تاريخ الفن ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، وإلى العودة إلى الإثبات الوثني لألوهية الطبيعة بعد المعارضة المسيحية . وهذا المخطط التاريخي ليس له على أية حال تأثير واضح في التعيين النسقي للأنواع . فوحدة هوية اللامتناهي والمتناهي ، الذات والموضوع ، هي واحدة من تلك الصيغ التي تصلح لكل استعمال والتي تأتي هنا لتفيد في بيان تكوين الميتولوجيا

والمسيحية في التاريخ ؛ ولكنها ستفيد أيضاً في كشف الوحدة العميقة للفن ؛ فأنواع الفن تتولد من ذلك الضرب من القانون الذي يقول بتعاوض الأفراط ، والذي تُستخرج منه جميع قوى المطلق ؛ فالفنون التشكيلية والشعر هما حدا الفن : فالأولى تثبِّت وتجمِّد الحدس الفني في رخام التمثال أو المعبد (فرط الموضوعية) ، والثاني يستدرك الأمر ويستدخل الحدس الفني في الحركة المتصلة لملحمة أو لتمثيلية لا وجود لها إلا بالنسبة إلى الذهن العاكس (فرط الذاتية) .

(٣)
فلسفة شلينغ الأخيرة

أليست رتابة تلك الصيغ الصالحة لكل استعمال ، بالإضافة إلى حب العيني الذي يميز جذرياً شلينغ عن فيخته ، هي التي حملته على أن يولي انتباهاً لرسالة حررها اشنماير (**الفلسفة في انتقالها إلى اللافلسفة**) ؟ فقد تشكى هذا الأخير من أنه ، في إشعاع الهوية المطلقة ، يتلاشى في آن معاً وعي الله بذاته وتتلاشى معه الموجودات المتناهية المتميزة ، ومعها إرادتها ، وبالتالي أخلاقيتها ؛ وزبدة القول أنه يذكِّر شلينغ بما كان استاق جاكوبي إلى النفي الحاد للمذهب العقلاني السبينوزي . وكان شلينغ سلَّم من قبل ، في كتابه **الفلسفة والدين** (١٨٠٤) ، بأن الموجود المتناهي ، إذ يتعذر عليه أن يتولد من المطلق ، الذي يبقى في ذاته ، يتعين عليه أن يضع ذاته بفعل حر أتم الحرية، مماثل لذلك الفعل الذي عزاه أفلوطين إلى النفوس التي تريد أن تحيا لذاتها وأن تنفصل عن نفس العالم ؛ هذا الفعل الحر ، هذا التنائي عن المطلق ، هو لدى الموجودات الروحية الزلة والسقوط ؛ والتاريخ بملحمته المزدوجة ، **الالياذة** التي يبتعد فيها عن المركز **والاوذيسة** التي يعود فيها إليه ، يحتوي عقابيل السقطة والنهوض الختامي . وقد

بدأ شلينغ يخرج من شاغل المطلق الحصري ؛ فقد كتب في عام ١٨٠٦ يقول : « منذ موقعة إيينا اتضح لي أن الدين والاعتقاد العام والحياة في الدولة هي النقطة التي تتحرك من حولها وينبغي أن تتثبت عليها الرافعة التي يُفترض بها أن تهز تلك الكتلة البشرية الراكدة » . ثم جاءت في عام ١٨٠٩ **مباحث في ماهية الحرية الانسانية** ، على أثر مطالعته لبوهمه ، لتنجز التحول : فشلينغ ما عاد يستنبط ويستنتج ، بل هو يكتفي بأن يسرد ؛ بيد أن سرده نسقي : فهو سرد لقصة صوفية تعود بنا الأدراج ، متخطية العصور والأجيال ، إلى بوهمه وإيكارت . فثمة بادىء ذي بدء خلفية للوجود (GRUND) بلا نور وبلا وعي ، هي بمثابة رغبة خاوية وفقيرة ؛ ثم يربط روحُ الله ، مسوقاً بسائق الحب ، الرغبة بالعقل فتغدو ، وقد حبلت بجميع صور الوجود ، إرادة خلاقة للطبيعة ؛ وتلكم هي صيرورة علم نشأة الكون ؛ وفي الذروة العليا منها نلتقي الانسان . ففي الوجود الطبيعي تبقى الإرادة الخاصة لكل موجود متحدة بالإرادة الكلية . أما لدى الانسان ، الموجود العاقل ، فإن تلك الإرادة الخاصة ، النامية والمستنيرة ، تريد أن توجد لذاتها وأن تغدو لنفسها كونها وعالمها ؛ وذلكم هو أصل الشر ، المنبعث لا من قاع الطبيعة ، بل من إرادة مستنيرة منغلقة دون الحب الكلي . وبسقوط الانسان تبدأ صيرورة علم نشأة الآلهة أو التاريخ ، الذي هو العودة إلى الله . وعلى هذا النحو يكون الكون تكشّف الله ؛ ففي الله يرتبط الأساس ارتباطاً مباشراً بالوجود ؛ وفي خارجه لا يبلغ الأساس إلى الوجود إلا بوساطة الطبيعة والتاريخ . الله الخالق ، والانسان الحر ، والاتحاد النهائي للإنسان بالله : تلكم هي البنود الثلاثة لمذهب في التأليه الديني يُفترض فيه أن يكون هو « العقيدة الرسمية لجميع الدساتير المنطوية على العدل والنظام » ، وهو مذهب لن يعود إلى الخروج عن جادته أبداً .

ان **أعمار العالم** (١٨١٥) مشربة بالروح نفسه : بيد أنه يروي

في هذا الكتاب ، على منوال بوهمه ، لا صيرورة الطبيعة والإنسان فحسب ، بل كذلك صيرورة اللّٰه بالذات . فكل صيرورة انتصار ؛ فهي تظهر على القوى العمياء والهدامة وتستخدمها كما لو أنها أساس وقاعدة ؛ فلا وجود لـ « نعم » شرطية ومطلقة ؛ والإثبات لا يقوم إلا على السلب ، عن طريق انتباذ الأشكال الغامضة والسديمية التي كانت تنزع إلى الوجود إلى لجة ماضٍ أزلي ؛ فليس ثمة ما هو أعتم وما هو محاط بأجسم الأخطار من حياة تبدأ. ولكن هذا النصر ما هو ذاته بممكن إلا بعزوف تلك القوى البدائية عن الوجود لذاتها ؛ وهي تعزف عن ذاتها بصيرورتها أداة إرادة عليا . هذه الصيرورة هي أولاً صيرورة اللّٰه ذاته ؛ فحتى يكون ، فلا بد أن يأتي من اللاوجود ، من الجرثومة البدئية ، التي هي قدرته الأولى ؛ وبالمقابلة مع هذه الجرثومة ، يكون اللّٰه هو الوجود الذي هو مُوجود (DAS SEYENDE) ، وتلك قدرته الثانية ؛ وأخيراً ، إنه الاتحاد التراتبي للوجود واللاوجود ، وتلك هي قدرته الثالثة . وكل قدرة من هذه القدرات تريد الوجود ، فتكبح بالتناوب القدرتين الأخريين ، كما في الصيرورة الدائرية التي تمضي من البذرة الى النبتة ، ثم من النبتة إلى البذرة ؛ وهذا الدوران لن يتوقفْ إلا بإرادة العزوف المشتركة ، لصالح إرادة عليا ، إرادة ما هي بإرادة أية صورة من صور الوجود ، إرادة لا تريد شيئاً ، لأنها فوق كل اختلاف ؛ وتلك هي الألوهية العليا UEBERGOTTHEIT ، وأساسها الطبيعة ، وقوامها القدرات الثلاث . فاللّٰه حرية مطلقة ، حرية حرة من كل صورة من صور الوجود ومن كل طبيعة .

على هذا النحو تكتمل صيرورة اللّٰه وتبدأ صيرورة الكون . فقدرات اللّٰه الثلاث تغدو ، وقد تحررت بعزوفها ، مادة الخلائق المقبلة ؛ وأولى هذه الخلائق الطبيعة ؛ وثانيتها الروح ؛ وثالثتها نفس العالم : وحتى قبل أي صيرورة فعلية يقوم بين هذه القدرات الثلاث تراتب مثالي ، بحيث تجاهد كل قدرة لتكون صورة القدرة التي تعلوها مقاماً ؛

فالطبيعة تنتج الأشكال بكثرة لتعكس الروح ، والروح يولَّد في نفسه ، في سلسلة من الرؤى ، صورة الأفكار الموجودة في نفس العالم ؛ وعلى هذا النحو ، وبضرب من سحر أبيض ، تنحني القدرة العليا على الدنيا لتعيِّنها . تلكم هي الخطة المثلى للخلق ؛ لكن هذه الخطة المثلى لا تنطوي في ذاتها على أي قوة لتحقيق ذاتها ؛ ناهيك عن ذلك ، فإن الحرية المطلقة أو الألوهية العليا لا تحوز أي إرادة خلاقة ، لأنها فوق كل تعيين ؛ ونقطة انطلاق الخلق تكمن في الإرادة الغائمة ، وغير القابلة للتفسير للقدرة الأولى ، المكوِّنة للطبيعة ، التي يتولد من قواها المخيفة والمدمرة عالم الكواكب أولاً ، ثم الوجود العضوي : فالطبيعة هي ثمرة الغضب أو قدرة اللّه السالبة ؛ ويليها الحب أو القدرة الإثباتية الخالقة لعالم الأرواح ؛ وشلينغ يعني بالأرواح هنا ما يعنيه بها العلماء الروحانيون ؛ فهي عنده موجودات تتواصل فيما بينها بقدرات غامضة ولا تعبر الحياة الشعورية إلا عن جانب ضئيل منها ؛ وأخيراً يتحد الحب بالغضب ليخلق حكمة نفس العالم .

إن شلينغ يستعيض عن اللّه السكوني ذي الوجود الكلي والثابت ، كما قال به اللاهوت العقلي خلال القرنين السابقين ، بإله الصوفية ذي الصيرورة الداخلية ؛ فالصيرورة في موجود من الموجودات تتأتى من أن القوى التي تكوِّنه لا تكون في محلها الحقيقي ، ومن أنه لا مندوحة عن كبحها ؛ وسيرورة النشوء الإلهي ، التي يحقق اللّه عن طريقها ذاته ، هي ضرب من حركة قبّانية (UNIVERSIO) يكون فيها أولاً بالفعل ما كان ينبغي أن يبقى بالقوة ، بينما يكون الوجود بالفعل المقبل منكمشاً على ذاته ؛ وتاريخ عالمنا متضمَّن في هذه السيرورة .

يجد شلينغ في دراسة الميتولوجيا ، التي أولاها اهتمامه بدءاً من عام ١٨١٥ ، توكيداً لنظريته الثيوصوفية ؛ فمن قبل ، كان شلينغ يكتفي بالأخذ عن شليغل ؛ لكن الميتولوجيا صارت يومئذ ، إلى حد ما ، ما

تمثله لنا اليوم الدراسة السوسيولوجية للأديان البدائية ؛ فكرويتزر يعود ، في كتابه عن الرمزية[٤] (١٨١٠ ـ ١٨١١) ، إلى الأخذ بدعوى تقليدية ترى في الأساطير نظريات ومذاهب بحق معنى الكلمة ، منبثقة عن اضمحلال واحدية أصلية ، ويسعى إلى توكيد صحتها بمباحث تفصيلية حول العبادة المصرية والأديان الآسيوية واليونانية والايطالية ؛ ودعواه ، التي أخذها عن صديقه الصوفي غوريس[٥] ، جوبهت بحرب عوان من قبل الفيلولوجيين ، لكن شلينغ تبناها ، رائياً في الميتولوجيا تاريخاً للوعي الانساني : فالميتولوجيا هي ، في الوعي الانساني ، مرحلة القوى المعادية ، العاملة على تدمير بعضها بعضاً ، وهذه المرحلة يُفترض أن تعقبها مرحلة التوحيد المسيحي والروح ؛ فإله البشرية البدائية موجود غير متمايز ، لا هو بواحد ولا هو بكثرة ؛ والبشرية تنزع نفسها من هذه الحالة السديمية بمذهب تعدد الآلهة الذي يولِّد ، نتيجة لاختلاف الاعتقادات ، اختلاف الشعوب والعروق .

مذهب تعدد الآلهة هذا ، وهو دين طبيعي يدرك اللّٰه في اختلاف قدراته ، تقابله المسيحية ، وهي دين خارق للطبيعة وتجلٍ للوحدة التي تجاوز قدراتها . وليست المسيحية هي الحالة النهائية ؛ فبعد أن يُغلب مذهب تعدد الآلهة على أمره ، يتثبت ويحد حريته الخاصة في الكنيسة

---

(٤) فريدريش كرويتزر: علامة وفيلولوجي الماني (١٧٧١ ـ ١٨٥٨). درَّس في جامعة هايدلبرغ ، وكان عضواً في « الندوة الرومانسية » ، وله دراسات عن الأدب والميتولوجيا القديمين ، ومنها الرمزية والميتولوجيا لدى شعوب العصور القديمة وبخاصة اليونان ، ورسائل عن هوميروس وهنريودوس . «م».

(٥) يوهان جوزف فون غوريس : كاتب الماني (١٧٧٦ ـ ١٨٤٨) . كان معجباً في البداية بالثورة الفرنسية ، وصار من الرؤوس المدبرة لندوة الشعراء الرومانسيين والقوميين في هايدلبرغ ، وجمع مع الأخوين غريم الأساطير والحكايات الجرمانية . دافع في مجلته عطارد الريناني عن القومية الألمانية ، ولما اتهم بالليبرالية هرب الى ستراسبورغ . وبعد عودته الى المانيا حامى فيها عن فكرة حزب كاثوليكي . من مؤلفاته : تاريخ أساطير العالم الاسيوي (١٨١٠) والروحانية المسيحية (١٨٣٦) . «م».

الكاثوليكية ، تلك القدرة المماثلة في عمائها للوثنية ؛ وعلى عاتق الفلسفة تقع مهمة تحريره ، ومنها سيتولد دين روحي تام .

لقد استخدم شلينغ إذن بالتعاقب ، تعبيراً عن فكره الخاص ، لغة سان ـ مارتن ، وفيخته ، وشليغل ، وجاكوب بوهمه ، وكرويتزر . وقد انطلق من تلك الفكرة القائلة إن العقل يستطيع ، بالحدس التعقلي ، أن يبني جميع صور الوجود والطبيعة والروح . وبدءاً من ١٨٠٦ فطن إلى التمايز بين الكلي ، موضوع البناء العقلي ، وبين الفرد ، الموجود فعلياً ؛ واستاقه هذا التمييز إلى إدراك الموجود باعتباره جائز الوجود جذرياً وحراً بالإضافة إلى الماهية والممكن . وعلى هذا النحو فرَّق في ختام حياته بين فلسفتين : « الفلسفة العقلية الخالصة » التي تبني الممكن ، و « الفلسفة الوضعية » التي تمضي من الواقعة الخالصة للحرية المطلقة ، مبدأ الوجود للذات وللآخرين . على أنه ينبغي أن نلاحظ سمة مشتركة بين جميع مراحل ذلك التطور الطويل الأمد ، هي ما سميناه بمانوية فيخته ؛ فلا شيء يضع ذاته إلا بصراع وبانتصار على مقابله ؛ أما اللامتوسِّط فلا يمكن أن يكون إلا خواء وعدماً .

(٤)
الرومانسيون

لعبت العلاقات الشخصية بين الرومانسيين والفيلسوفين شلينغ وهيغل دوراً في تطور الميتافيزيقا الألمانية ؛ فهولدرلن كان ، في توبنغن، صديق الشباب للفيلسوفين كليهما ، كما كان معجباً بفيخته؛ وكانت ندوة إيينا الرومانسية تضم في عدادها ، في مفتتح القرن التاسع عشر ، شلينغ ونوفاليس وفريدريش شليغل وتييك . وكانت

المبادلات الفكرية متصلة بين الأدباء والفلاسفة .

كتب نوفاليس يقول (طبعة مينور ، م ٣ ، ص ٣٤٣) : « إن الماهية الخاصة للرومانسية هي أن تجعل الزمان الفردي أو الموقف الفردي مطلقاً، كلياً، وأن تصنفه » . لهذا تتخذ الرواية والحكاية والقصيدة لديهم قيمة فلسفية .

بين الشعر والفلسفة يرى هولدرلن (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) أن ثمّة رابطة صميمية ؛ فالشعر بداية الفلسفة ونهايتها : « في الختام ، فإن ما هو ، بالمعنى الفلسفي للكلمة ، متنافٍ ، يعود إلى الاجتماع في المصدر الخفي للشعر ... إن الفلسفة لا تأتي من الفهم الخالص ، لأنها أكثر من مجرد معرفة محدودة بالمعطى ؛ إنها لا تأتي من العقل المحض ، لأنها أكثر من مطلب تقدم بلا نهاية في الاتحاد والتمايز [هذه نقدة موجهة بطبيعة الحال إلى فيخته] ؛ ولكن لو استوعبتكم معنى القول الإلٰهي EN DIAPHERON EAUTO[٦] لتبينتم أنها لا تطلب على نحو أعمى ، بل هي تعرف ما تطلبه ولماذا » (**أعمال مختارة** AUSGE-WÄHLTE WERKE ، طبعة شواب ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥) . وعلى هذا فإن الفلسفة عند هولدرلن ، مثلها مثل الشعر ، هي المعرفة الهراقليطية بوحدة الأضداد : وأداة هذه المعرفة هي الروح الذي يبرر كل شيء ؛ يقول هيباريون[٧] : « يا صديقي ، إن الروح يصلح في نهاية المطاف ذات البين بيننا وبين الأشياء طراً » ؛ وهي أيضاً الطبيعة ، « الطبيعة الجلفة التي تسخر من العقل ، والتي ترتبط بالحماسة » (ص ٤١٥) ؛ وهي بالأحرى ضرب من تساوق بين الأرواح يربط من جديد ما كانت

---

(٦) باليونانية في النص : قول لهراقليطس مؤداه حرفياً : الواحد متمايز في ذاته . وقد أورد أفلاطون هذا القول في المأدبة على النحو التالي : الوحدة إذ تعارض نفسها بنفسها تركّب ذاتها. «م».

(٧) هيباريون : بطل رواية هولدرلن التي تحمل الاسم نفسه أو ناسك اليونان. «م».

الطبيعة جمعته وما كان الفهم فرَّقه ؛ حالة براءة أو حب يتحد فيها كل شيء عفوياً ، وحالة شتات يتفرق فيها كل شيء ، وحالة رجوع نهائية إلى الاتحاد الأولي : تلكم هي غاية مطاف هولدرلن ، المرتبطة عميق الارتباط من جهة أولى بالروحانية الألمانية ، وبالثلاثية الهيغلية من جهة ثانية . وليس من شأن للآن الثاني سوى أن يمهد السبيل أمام الآن الثالث : « إننا نفترق فقط لنكون أكثر اتحاداً ، لنكون في سلام أكثر إلْهية مع الأشياء طراً ومع أنفسنا » . هذا السلام يبدو ، لدى هولدرلن ، وكأنَّ معناه الشعور الخالص والمجرد بالحياة والوجود : « حسبنا أن نوجد وأن نحيا ؛ وذلك هو مجد الآلهة ؛ فكل ما يحيا مساوٍ لنفسه في العالم الإلْهي ، ولا وجود هناك لسيد ولا لعبد ؛ والطبيعات تحيا واحدتها من أجل الأخرى ، مثلها مثل العشاق ، وهي جميعها تحوُز بالتشارك الروح والفرح والشباب الأزلي » (المصدر نفسه ، ص ٢٨٤) . إن رومانسية هولدرلن لأشبه بتوق إلى حياة متساوقة وتامة ضد الشتات ، ذلك العيب الضارب أطنابه في ألمانيا ، حيث « نرى أشخاصاً من أهل المهنة ، ولا نرى بشراً ، ونرى مفكرين ، ولا نرى بشراً ؛ ... ولا بد للمرء سلفاً أن يكون ذكياً ، قبل أن ينضِج حساسيته ... وأن يكون رجلاً ماهراً قبل أن يكون طفلاً » .

أما نوفاليس (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) فيعطي النقدية الكانطية تأويلاً رومانسياً . يقول (طبعة مينور ، م ٣ ، ص ٣٠٦) : « هناك أحكام أحادية الجانب ومتضادة ، وتلكم هي الأحكام التي تتصور الواقعية بموجبها نوعاً ، والمثالية النوع المقابل ؛ وهناك أحكام تركيبية هي أحكام العبقرية ، وتلكم هي الأحكام التي تتصورها النقدية . وهناك أيضاً نقدية شائعة تسقط في النزعة الأكاديمية أو التوفيقية ، ونقدية عليا ترقى بنفسها إلى مستوى التلفيقية » . والنقدية العليا هي تلك التي تشف عن كل وجود ؛ وعندها أن « اللّاأنا هو رمز الأنا ولا يفيد إلاَّ في تعقل الأنا لأجل ذاته ؛ ولكن بالعكس أيضاً : فاللّاأنا يمثله الأنا ، والأنا

رمزه ... إن العالم استعارة كلية ، صورة رمزية للروح »[8] . وقد اكتشف فيخته السحر اللاشعوري الذي يتبدّى العالم الخارجي بفعله وكأنه واقع مستقل عن الروح الذي أنتجه ؛ وهذا السحر ينبغي أن يصير شعورياً وإرادياً .

إن هذه الرومانسية ، وعلى الأخص لدى نوفاليس ، لا تقبل انفصالاً عن اليقظة الدينية وعن الردة على الروح الموسوعي كما تجلت في فرنسا وألمانيا في الحركة الإشراقية ؛ وحسبنا أن نقرأ موعظة نوفاليس الملهمة : **المسيحية وأوروبا** CHRISTENHEIT UND EUROPA لنستشف فيها الروح نفسه الذي أنتج **عبقرية المسيحية** و **امسيات سان بطرسبورغ** : « ألن تظهر عمًّا قريب في أوروبا جمهرة من نفوس قديسة حقاً ؟ وجميع أولئك الناس المتدينين حقاً ألن تفعم أفئدتهم الرغبة في رؤية السماء على الأرض؟ ألن يلتئم شملهم لينشدوا الألحان الجماعية المقدسة ؟ ... ألا إنما من قلب مجمع كنسي أوروبي ستعاود المسيحية الولادة » .

إن حياة فريدريش شليغل الفكرية (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) لهي بحد ذاتها ذات دلالة ؛ فهي تمضي من مثال حرية بلا كابح ، يعد العبقرية منعتقة من كل قاعدة لأن الألوهية تتكلم بصوتها ، لتنتهي إلى الارتداد (بدءاً من ١٨٠٤) إلى الكاثوليكية . والمسلك العبقري بامتياز هو التهكم ، ذلك الاستعداد الذهني « الذي يجاوز كل شيء ويرقى بنفسه فوق كل مشروط » ؛ بيد أن شليغل ينتهي ، في دروسه عن **فلسفة التاريخ** (١٨٢٩) إلى الانتصار لفلسفة في الوحي تتعقل الله الحي في الكنيسة والدولة والفن . وعلى هذا المنوال ترتبط ، في اللاعقلانية الرومانسية ، الإباحية المتطرفة بالانضباطية المتطرفة .

---

(٨) نقلاً عن ك. استيف: الشعر السحري عند نوفاليس، في المجلة الفلسفية REVUE PHILOS تشرين الثاني ١٩٢٩، ص ٤١٠ ـ ٤١١ .

(٥)
المذاهب النسيبة إلى شلينغ

حول شلينغ اجتمع لفيف من فلاسفة الطبيعة ممن امتزجت لديهم الإشراقية والخفائية بنسب متفاوتة مع الروح العلمي . ومن هؤلاء ل. أوكن (١٧٧٩ ـ ١٨٥١) الذي أرهص منذ عام ١٨٠٥ (**علم الأنسجة** DIE ZEUGUNG) بالبنية الخلوية للجهاز العضوي واتخذ موقفاً معادياً بقوة لثيوصوفية شلينغ ، ولكنه عرض في **الوجيز في فلسفة الطبيعة** LEHRBUCH DER NATURPHILOSOPHIE (٣ مجلدات ، ١٨١٠ ـ ١٨١١) مذهباً في وحدة الوجود قريب الصلة بالمذهب الذي عرضه شلينغ في **برونو** : فكل شيء من فكر الله ، والفلسفة تستشعر ، من خلال الطبيعة والإنسان ، تحولات ذلك الفكر ؛ ولا يخرج أوكن عن نطاق الأخابيل المعروفة : عالم أزلي ليس تطوره إلاّ وعي الله لذاته ، المماثلة بين القوى الطبيعية الكبرى وبين مراحل هذا الوعي (الأثير هو وضع الله ، والنور فعل الوعي) ، والنظرة إلى الإنسان باعتباره الحيوان الكامل ، مقر العقل الإلهي ، الذي لا تعدو جميع الأنواع الحيوانية أن تكون أجزاء متفرقة منه ؛ ولنضف القول إن تلك الأخابيل تنتهي باعتبار البطل المحارب هو الإنسان الأعلى والإلهي؛ فكما لدى كارلايل ولدى نيتشه، تتأدّى الرومانسية إلى الإنسان الأعلى .

أما غ. هـ. شوبرت (١٧٨٠ ـ ١٨٦٠) فيميل على العكس إلى الجانب الصوفي والثيوصوفي من المذهب (**نظرات حول المظهر المعتم لعلم الطبيعة** ANSICHTEN VON DER NACHTZEITE DER NATURWISSENSCHAFT ، ١٨٠٨ ؛ **تاريخ النفس** DIE GESCHICHTE DER SEELE ، ١٨٠٣) ؛ ويرى الطبيب ج. كرنر (١٧٨٦ ـ ١٨٦٢) في حالة النوام المغناطيسي ظاهرة استحواذية

أو إلهـامـيـة . ويتحـرَّى ك. غ. كـاروس (١٧٨٩ ـ ١٨٦٦) فـي المنـطقـة اللّاشعـوريـة من النفس عن أصـل الظاهـرات الشعـوريـة (بـسـيـشـة .حـول تـطور تـاريـخ النـفس PSYCHE . ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE ، ١٨٦٠) ؛ ويحاول أن يمسك باللحظة التي ينبجس فيها الشعوري من اللّاشعور ؛ فوعي الذات يسبقه الشعور بالذات الذي يكاد لا يتميز ، في درجته الدنيا ، عن موضوعه ؛ وهذا الوعي غير المفارق هو وعي العالم (WELTBEWUSSTSEIN) ؛ وشرط تطوره هو تركيز الجهاز العصبي للانطباعات والتأثرات ، وتدفق انطباعات وتأثرات جديدة قدوماً من العالم الخارجي ، وتقويتها بالذاكرة .

وحاول آخرون ، من أمثال هـ. ستيفنز (١٧٧٣ ـ ١٨٤٥) ، الذي أعطى وصفاً بالغ الحيوية للوسط الفكري في زمانه في مذكراته التي تحمل هذا العنوان **ما عشته** WAS ICH ERLEBTE (١٠ مجلدات ، ١٨٤٠ ـ ١٨٤٥) ، حاولوا أن يصفوا التطور التام للمنظومة الشمسية وصولاً إلى ظهور الإنسان ، على نحو ما فعل شلينغ في **أعمار العالم** ؛ فستيفنز ، الذي كان عالماً في المعادن والجيولوجيا (مثله مثل سبنسر في زمن لاحق) يوضح كيف كان التطور يجنح نحو الفردية التي تتحقق بتمامها في الإنسان ؛ وبسبب عنف رغبات الإنسان ينشب في الطبيعة نزاع لا يهدأ أواره إلّا بالنعمة الإلٰهية .

عندما تعرف فرانتز بادر (١٧٦٥ ـ ١٨٤١) في عام ١٨٠٦ إلى شلينغ ، وجد فيه قدراً أكبر ممَّا ينبغي من فيخته وسبينوزا ، مثلما أخذ عليه شلينغ قربه أكثر مما ينبغي من جاكوب بوهمه وسان ـ مارتن . على أن بادر كان يرى مع ذلك أن كتاب **نفس العالم** « أحيا الطبيعيات من رقاد الموت الذي استاقها إليه مبحث خاصيات الذرات » ؛ وقد صحح شلينغ فلسفته في الطبيعة في الاتجاه الذي أشار به بادر عندما سلَّم بضرورة انطواء الطبيعة ، علاوة على القوتين الموجبة والسالبة

المتنازعتين ، على قوة ثالثة تبقيهما متقارنتين . وفضلاً عن ذلك ، فإن الوصف الذي يعطيه بادر للتطور الإلٰهي قريب للغاية من وصف جاكوب بوهمه .

أما ك. ف. سولغر (١٧٨٠ ـ ١٨٩٠) فقد سلّط ضوءاً باهراً ، في نظريته عن الهزء المأساوي (إرفن[٩] ERWIN ، ١٨١٥ ؛ محاورات فلسفية PHILOSOPHISCHE GESPRÄCHE ، ١٨١٧) ، على مظهر أساسي من فلسفة عصره ؛ فالعالم برمّته هو تكشُّف الله على الأرض ؛ فالدين إذن هو نفي الفرد بما هو كذلك ؛ والجمال هو التعبير الأكمل عن الله في الظاهرات . غير أن اتحاداً تاماً بين الفكرة والعنصر الأرضي مستحيل ؛ ومن ثم فإن الفن والدين والأخلاق ، في الوقت الذي تكشف فيه عن الله ، تنفيه ، وفي هذا تحديداً تكمن السخرية الماهوية للأشياء .

---

(٩) العنوان الكامل للكتاب : إرفن أو أربع محاورات في الجمال والفن. «م».

ثبت المراجع

F. SCHELLING, *Schellings Werke,* 12 vol., 1958 - 1960; *Essais-*, trad. S. JANKÉLÉVITCH , 1946; *Introduction à la philosophie de la mythologie,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1946; *Les âges du monde,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1949; *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1950.

Ed. von HARTMANN, *Schellings philosophischer System,* Leipzig, 1897.

E. BRÉHIER, *Schelling, 1912.*

K. JASPERS, Schelling, Munich, s. d.

I. - R. KORBER, *Die Grundprinzipien der schellingschen Naturphilosophie,* Berlin, 1881.

II. - W. METZGER, *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1785 bis 1802,* Heidelberg, 1911.

E. de FERRI, *La filosofia dell'identità di Schelling,* Turin, 1925.

III. - V. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 1932.

J. Ph. GEIGER, *Schellings Gottes auffassung von 1795 - 1809,* Frankfurt a. M., 1938.

J. E. SCHLANGER, *Shcelling et la réalité finie,* 1966.

IV. - R. HAYM, *Die romantische Schule,* Berlin, 1870.

M. HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin,* trad. H. CORBIN, 1962.

J. WAHL, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin,* 1953.

Novalis Gesammelte Werke, von C. SEELIG, 5 vol. Zurich, s. d.

NOVALIS, *Maximes et pensées,* trad. P. GARNIER, 1964.

NOVALIS, *L'Encyclopédie,* trad. M. de GANDILLAC, 1966.

P. CARNIER, *Novalis,* 1962.

Kritische F. Schlegel Ausgabe, von E. BEHLER, 22 vol., Munich - Paderborn.

الفصل التاسع
هيغل

ج. ف. هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ، رفيق شلينغ في جامعة توبنغن ، عاش في بــرن من ١٧٧٤ إلى ١٧٩٧ ، وفي فرانكفورت حتى عام ١٨٠٠ ؛ وصار أستاذاً خصوصياً PRIVAT - DOZENT في جامعة إيينا عام ١٨٠١ ، وتركها عام ١٨٠٧ ؛ ومن ١٨١٨ إلى ١٨٣١ درَّس في جامعة برلين ، وفيها طبقت شهرته الآفاق . وكتابات هيغل الأولى (**حياة يسوع** LEBEN JESU ، و **المذهب الأول** ERSTES SYSTEM ، وقد كتبهما بين ١٧٩٥ و ١٨٠٠) لم تأخذ طريقها إلى النشر إلَّا مؤخراً . ولم يذع صيته إلَّا في عام ١٨٠١ عندما كتب **في مدار الكواكب** DE ORBTIS PLANETARUM و **الفرق بين الفلسفة الفيختوية والشلينغية** DIFFERENZ DER FICHTESCHEN UND SCHELLINGSCHEN PHILISOPHIE ؛ ولكن أول مؤلَّف كبير له ، **فينومينولوجيا الروح** PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES ، لم يصدر إلَّا في عام ١٨٠٧ ؛ ثم تتالى بين ١٨١٢ و ١٨١٦ ظهور المجلدات الثلاثة من **علم المنطق** WISSENSCHAFT DES LOGIK، وفي١٨١٧ العرض العام **لموسوعة العلوم الفلسفية** ENZYKLOPADIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENS - CHAFTEN (الطبعة الثانية ١٨٢٧).ولم يصدر له في حياته بعد ذلك سوى **فلسفة القانون** RECHTSPHILOSOPHIE (١٨٢١)؛وإنَّما بعد وفاته نشرت دروسه حول علم الجمال وفلسفة التاريخ وفلسفة الدين.

(١)
تقسيمات الفلسفة

إن ما يسترعي الانتباه عند تناول هيغل بعد فيخته وشلينغ هو التركيز الشديد والكثافة اللذان يتّسم بهما فكر لا يرضى عن نفسه إلاّ متى ما بَلغ إلى العيني في الطبيعة والتاريخ . وهيغل ، الذي كان يكبر شلينغ سناً والذي لم يبدأ مع ذلك بنشر أي شيء إلاّ بعده بسنوات كثيرة ، أتاح لنفسه الوقت لتحصيل تلك الثقافة التي كان فيخته أعلن عن لاجدواها التامة لنظريّ العلم : فهيغل ، الذي كان طويل الباع في الثقافتين اليونانية واللاتينية ، وذا اطّلاع على الرياضيات وعلوم الطبيعة ، والمعتاد ، حتى سن متقدمة ، على تسجيل جميع أنواع الوقائع التي يأتيه علمها من مطالعاته ، يعطي كأساس لفلسفته معرفة موسوعية ، على نحو ما فعل أو شاء أن يفعل العديد من فلاسفة عصر كان يصبو بوجه خاص إلى ألاّ يدع أي عنصر إيجابي من الثقافة الإنسانية يفلت منه : وكان الذهن نفسه يُحدد لا بالتحليل المجرد لشروط المعرفة ، بل بتركيب منتجاته الفعلية .

كان هيغل موسوعياً إذن ، لكنه كان أيضاً صاحب مذهب ؛ فالموسوعي فيه ما كان يريد أن يدع أي واقع وضعي يفلت منه ؛ وصاحب المذهب فيه ما كان يشاء أن يستبقي سوى نتاج النظر العقلي ؛ وكان طموح هيغل ، منذ البداية ، أن يربط بأوثق العرى بين الموسوعة والمذهب بحيث يجد الواقع الوضعي بتمامه مكاناً له في المذهب : ولكن ليس كما لو أن هذا الواقع معطى على أنه كتلة خارجية عن الفكر يُفترض بهذا الأخير أن يستوعبها رويداً رويداً ، بحيث لا يعود للفلسفة في هذه الحال سوى وظيفة شكلية لا تتعدى التنظيم ؛ بل لا بد على العكس من أن يوضع الواقع في المذهب وبه : فالفيلسوف يريد أن يتصور الوجود ؛ على أنه لامندوحة أيضاً عن تبرير الانتقال من التصور

إلى الوجود ، ومن الوجود إلى التصور ؛ إذ لا يعود ثمَّة من أمل للتقريب بين الحدين متى ما تمَّ وضعهما على أن كل منهما خارجي بالإضافة إلى الآخر ؛ والعلم التجربي لا يعدو أمره في هذه الحال أن يضيف المتناهي إلى المتناهي ؛ ويمسي الفكر خاوياً وبلا موضوع .

إن المسألة الفلسفية ، اي التعيين العقلي لكل وجود ولكل واقع ، متعذرة الحل إذن إن لم تُحل ، بمعنى من المعاني ، من البداية ، وإن لم نحز ، من البداية أيضاً ، ذلك الفكر المطابق في الهوية للوجود ، الذي سماه هيغل في أول الأمر حدساً متعالياً أو عقلياً ، ثم تصوراً (BEGRIFF) . وبالفعل ، إن حدساً من هذا القبيل هو ما كان فيختته أولاً ، ثم شلينغ ، قدعارضـا به صورية كانط ؛ وفكر هيغل ، في أولى مؤلفاته المنشورة ، يعبر عن نفسه بانتقادات حول عدم كفاية حلولهما . فصحيح أن مذهب فيختته يسلم بوحدة هوية الذات والموضوع ، وانما على سبيل المصادرة ، ويرجيء الخوض فيها الى ما لانهاية باعتبارها مثال الفعل ؛ وفيختته يقف عند النظر العقلي الذي يضع الأنا المطلق في قبالة أنا الوعي التجربي واللاأنا ولا يجاوزه إلى سواه ، ولكنه يعزله على هذا النحو في خواء المجرد . ويتخذ هيغل موقفاً أكثر انتقادية بعد إزاء جاكوبي الذي سحب مبدئياً من العقل كل حق في البلوغ إلى الوجودات والواقعات ، والذي عهد إلى اعتقاد غير مجـانس بالمـرة للعقل بمهمـة تـوجيهنـا في عـالم الواقـع . أمـا شلينـغ (شلينـغ ١٨٠٠)١فيحـظى على العكس بكـل محابـاة هيغـل في بـادىء الأمـر،لأنـه أثبت وحـدة هوية الذات والموضوع ولم يعـد الى التفريق بينهمـا قط بعـد أن وحَّد بينهما بالحدس ؛ فالطبيعة لا تقابل عنده الأنا مقابلة الموضوع للذات؛ بـل الطبيعـة ذات ـ مـوضـوع ،والأنـا هـو كـذلك؛فكـل من الحـدين يحتوي مبدأ الآخـر؛وكل من الحـدين مطلق تعينـاتُه جميعـاً مباطنـة .

بقي هيغل لأمد قصير من الزمن وفياً لشلينغ ، وكانت أطروحته للتأهيل في جامعة إيينا بعنوان في مدار الكواكب DE ORBITIBUS

PLANETARUM (١٨٠٠) ؛ وقد انتقد فيها النيوتنيين لأنهم يستخدمون الفرضية الرياضية عن القوى المركزية (التي هي محض أسماء) ليعيدوا بناء المنظومة الشمسية قطعة قطعة ، بينما يستنبط هو قوانينها من « وحدة هوية العقل والطبيعة » . بيد أن هيغل تخلى بدوره عن شلينغ . وقد جاءت مقدمة **فينومينولوجيا الروح** (١٨٠٧) لتكرس القطيعة النهائية . فمطلق شلينغ يبقى صورياً ، أحادي الشكل ، عقيماً ؛ « ما هو بعد بالعلم ، مثلما أن البلوطة ليست سنديانة ؛ وسيكون هو العلم عندما سيتم تحليل هذا التصور بدوره إلى آنائه » ؛ ومذهب الهوية يوهم بأن الطبيعة والروح يُستنبطان من المطلق ، بفضل إفراط في الموضوعية أو في الذاتية في الذات ـ الموضوع ؛ أما في الواقع ، فإنه « لا يزيد على أن يكرر شيئاً واحداً مطبقاً إياه من الخارج على التنوع ... ومعارضة المعرفة التي هي متمايزة وممتلئة ، أو التي تبحث وتطلب مضموناً ، بهذا العلم الأوحد القائل إن كل شيء متساوٍ في المطلق ، وتصدير هذا المطلق على أنه هو الليل الذي تكون فيه جميع الأبقار سوداً ، كما يقال ، فتلك هي سذاجة الخواء في المعرفة » . وبدءاً من هذه اللحظة يعارض هيغل الحدس (ANSCHAUUNG) بالتصور ، ويماثل الحدس بالشعور (GEFÜHL) « الذي يشوش الأفكار وينزع الى التربية أكثر منه الى النظر » ؛ وهذا النوع من الفلسفة يحبذ أن يتلقى أكثر من أن يعطي ، وأن يحس أكثر من أن يعبر ، وأن يحلم أكثر من أن يفكر . إنها صورية تستثير الإعجاب بجمعها بين الحدود المتباعدة في الظاهر ، وبقولها « إن الفهم هو الكهرباء أو إن الحيوان هو الآزوت ... لكن خداع مثل هذه الطريقة سرعان ما ينكشف ؛ فمثلها مثل اللوحة التي لم ترسم إلا بلونين فقط ... والتي تصير في النهاية لوحة واحدة لأن حدَّي المخطط يُخلط بينهما بدورهما في الهوية الخالصة » .

بمَ يقابل هيغل هذا المطلق العقيم ؟ حتى نقدر صحة نقده ومدى

أهميته حق قدرهما ، لنسترجع بالذاكرة الصورة الأساسية التي اكتشفناها في أساس فكر فيخته وشلينغ : فالوجود لا يتعين إلا في المقابلة والصراع ضد مقابله ، ذلك الصراع الذي ينتهي بالانتصار والاستعباد ؛ وشلينغ لم يأخذ على فيخته سوى كونه أرجأ هذا الانتصار الى ما لا نهاية ؛ وقد حاول هو نفسه أن يصوّر مختلف مظاهر مطلقه على أنها انتصارات متناوبة للذات على الموضوع ؛ لا مرية إذن في أن شلينـغ وفيختـه أدخـلا الى الفلسفـة مـا سيسميـه هيغـل. بـ «السالب»، أي العقبة التي يصـطدم بها التيـار اللامتناهي فيحـدث تعدد الدوامات . ومأخذ هيغل (وقد رأينا كم سيأخذه شلينغ في حسبانه ابتداء من عام ١٨١١) هو أنهما لم يحملاه « بما فيه الكفاية على محمل الجد » . وفي تقدير هيغل أن « فكرة الله تؤول لديهما إلى التفاهة ، لأنها تفتقد الجدّ والألم والصبر و **عمل السالب** » ؛ فحياة الله وحدة بلا ترنيق ، لا تحمل على محمل الجد الوجود/ المغايرة،وخارجية الذات عن ذاتها (ENTFREMDUNG) ، والانتصار على هذه الخارجية . ولكن لا وجود هنا ، بين الفلاسفة الثلاثة ، إلا لفروق مستدقة كانت خصومتهم الكلامية المتصلة تنزع الى تضخيمها ؛ فكل منهم يتهم خصمه بالانتهاء إلى سكونية أصحاب المدرسة الإيلية (يـوجه شلينـغ إلى هيغل النقـد عينه الذي يـوجهـه هيغـل اليـه) ؛ لكن كل واحد منهم يغرف أيضاً من معين الصور نفسه ليدخِل إلى المطلق الحياة والحركية : وتلكم هي الصور التي تتصل بنظرية نشأة الآلهة والتـي عـاد سيلهـا يتـدفـق في أثـنـاء أزمـة الإشـراقـيـة فـي القـرن الثـامن عشـر : إله يـولد ويحقق ذاتـه بصـراعـه وتـألمـه ؛ مرحلة كفاحية تسبق الانتصار . وإنما بهذه الصورة وبصور أخرى من النوع نفسه نستطيع أن نستوعب أحد المعاني المركزية في مذهب هيغل ، ونقصد به معنى المفهـوم (BEGRIFF) : فكيف يسعني الوصول إلى تصور نفسي بنفسي كما أنا كائن عليه ؟ ذلك يكون عندما

تتطور كينونتي وشخصيتي في ظروف حياتي التي لا يُحصى لها عد : فالحياة هي المرآة التي « تعكس » ما أنا كائن عليه في ذاتي ، وتعرضه على فكري على أنه موضوع أو كائن؛وعلى الانسان أن يدرك كينونته في انعكاس الطبيعة،ليمتلكها حقاً؛ و **التصور** هو هذه المعرفة المتوسِّطة، هذه العودة الى الذات عن طريق الخـروج من الذات وتخريـج الذات .

من هنا كانت التقسيمات الكبرى لفلسفة هيغل : **فينومينولوجيا الروح** ، التي يرينا فيها هيغل الوعي وهو يترقى رويداً رويداً من الأشكال الابتدائية للإحساس وصولاً إلى العلم ؛ ثم **المنطق** ، حيث يتحدد التصور في ذاته ؛ ثم **فلسفة الطبيعة** التي تشير إلى اللحظة التي يغدو فيها الروح غريباً عن نفسه ؛ وأخيراً **فلسفة الروح** التي تبين عن عودة الروح الى ذاته في القانون والأخلاق والدين والفلسفة . المذهب إذن ملحمة رحيبة للروح ، « تجربة » ،. كما يقول هيغل نفسه[1] ؛ فالروح ، في مجهوده لمعرفة ذاته ، ينتج بالتعاقب جميع صور الواقع ، أولاً إطارات فكره ، ثم الطبيعة ، ثم التاريخ ؛ ومن المتعذر الإمساك بأية صورة من هذه الصور على حدة ، فلا سبيل إلى فهمها إلا في التطور أو الانبساط الذي ينتجها .

(٢)
فينومينولوجيا الروح

كيف يولد الفكر الفلسفي لدى الانسان وكيف يكون بمثابة فعل إتمام للمعرفة؟هذا بالتعيين ما يفيدنا هيغل إياه في كتاب **فينومينولوجيا الروح** الذي سمّاه روييس السيرة الذاتية لروح العالم (WELTGEIST) والذي قارنه بحق بالروايات التي من نمط **سنوات تدرب ف . مايستـر** لغوته .

---

(١) انظر نيقولا هارتمان : **هيغل وجدل الواقع** ، في مجلة الميتافيزيقا REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ١٩٣١ ، ص ٢٩٥ .

تصف فينومينولوجيا الروح حركة متوازنة مزدوجة : الحركة التي تبحث بها الذات عن اليقين في موضوع خارجي فتجده في خاتمة المطاف في ذاتها ، والحركة التي تسعى بها الذات إلى إثبات ذاتها فتعارض أولاً الذوات الأخرى ، وتهدمها أو تستعبدها ، ثم تتصالح وإياها في الروح ؛ وإجمالاً ، تاريخ تيهان الروح خارج ذاته قبل أن يتعرف ذاته كما هو .

إن بيت القصيد معرفة ما ينبغي على الروح « أن يأخذه على عاتقه » (بحسب تعبير هيغل النابض بالحيوية) في سياق ما يداخله من يقين بموضوعات المعرفة . لا شيء ، كما يبدو للوهلة الأولى ، اذا انطلقنا من اليقين الحسي ؛ وكل شيء ، كما سيثبت في نهاية المطاف . فالروح يمضي من اليقين الحسي الذي « يظهره محتواه العيني وكأنه أغنى المعارف ، معرفة ذات غنى لامتناهٍ » ؛ وهو في الواقع أفقر معرفة ، لأنه يقتصر على الهنا وعلى الآن ؛ بل إن الهنا و الآن ليسا في الموضوع الذي يتغير ، وإنما في الأنا الثابت الذي ينطق بكل هنا وبكل آن . لكن المعرفة التي يحوزها الأنا عن الآن هي على الدوام متوسِّطة ، لأنها ترتكز على سلب الآن السابق ؛ وهذه المعرفة الحاوية على السلب هي الإدراك (WAHRNEHMUNG) .

إن الإدراك يدرك شيئاً واحداً محبواً بصفات متباينـة ؛ وتساوي الموضوع مع ذاته (أو وحدته) يستمر قائماً ، سواء أوقع فعلُ إدراكٍ أم لا : يقين الإدراك كـائن بتمامـه إذن من جهة المـوضوع . بيـد أن الصفات المتزامنة والنافية واحدتها الأخرى تناقض وحدة الموضوع : وللمحافظة على هذه الوحدة يأخذ الأنا المدرِك صفاته « على عاتقه » ؛ فالموضوع ، الواحد في ذاته ، لا يكون أحمر إلا بالإضافة إلى العين ، ولا يكـون حلواً إلّا بالإضـافة الى اللسـان . لكن الوحدة البسيـطة أو النسبـة الى الذات تبقى في مثل هـذه الحال عـائدة إلى المـوضوع ؛ والحال أن هذا التساوي مع الذات لا تمكن معرفته إلا بقدر ما يقـارن

الموضوع ذاته مع الذوات الأخرى ، وبالتالي بقدر ما تكون له صفة متميزة . وابتداء من اللحظة التي تتميز فيها الوحدة عن التعدد في الموضوع وتفترق فيها وجهات نظر وإن نادت كل منها الأخرى في الوقت نفسه ، لا يعود الموضوع في متناول الإدراك ، بل يصبح في متناول التعقل ، ونكون بالتالي قد انتقلنا الى دائرة الفهم .

غير أن الموضوع ، الذي يُتعقل بدل أن يُدرك ، يبقى موضوعاً : فنسبة الوحدة إلى التعدد ، كما يعرفها الفكر ، هي نسبة القوة التكوينية الى تظاهراتها . فمن جهة أولى ، لا يمكن للقوة أن توجد بدون أن تتظاهر ؛ وبما أنها لا تستطيع أن تتظاهر بدون أن تُحض على ذلك ، يلزم عن ذلك أنها هي التي تعمل على أن تُحض ؛ لكن الحض ، من جهة ثانية ، يأتي دواماً من قوة ثانية غريبة عن الأولى ! فتبدو بالتالي أنها عرضية . وتناقض كهذا لا يمكن أن يُرفع إلا إذا كانت القوتان (وعلى سبيل المثال الكهرباء الموجبة والسالبة) لا تعبران في الحقيقة إلا عن قوة واحدة ؛ والاختلاف المُظْهَر يوضع عندئذ على أنه غير قابل للانفصال عن الموجود في ذاته ؛ وموجود يعرض ذاته في اختلافات يتعرف فيها وحدة هويته مع ذاته انما هو مفهوم (BEGRIFF) ؛ والموضوع الذي كان بقي ، في الإحساس والإدراك والفهم ، مقابلاً للوعي لا يعود شيئاً مختلفاً عن الوعي منذ أن يصير تصوراً ؛ والحركة المتناوبة من الهوية إلى الاختلاف ومن الاختلاف إلى الهوية هي التصور الذي يهتدي فيه الوعي الى ذاته .

إن الوعي ، المنتصر على الواقع الموضوعي الذي اهتدى فيه إلى ذاته،يتشتت إلى أوعاء متمايزة[٢] ؛ وعن هذا التصادم بين الأوعاء الفردية تتولد الحركة الثانية . فعالم الأوعاء الغريبة عن وعيي ، هذا العالم الغامض ، المعادي ، الممتنع النفاذ اليه ، لا بد أن يتلاشى . ولا

---

(٢) الوعي في العربية مصدر ولا جمع له . وهذا ما الجأنا الى نحت كلمة « أوعاء » كجمع للوعي. «م».

يجوز أن يغيب عنا أن وضع المسألة بالذات يفترض أن هيغل يملك سلفاً حلها ، بل لا يجوز أن يغيب عنا أن هذا الوضع لا يمكن أن يصير واضحاً إلا بما الهيغل من فكرة مستبقة عنه : والحل الذي اقترحه يومئذ هو اتحاد الأوعاء بالروح الكلي في الدين ، وبوساطة الكنيسة . وبيت القصيد بالنسبة اليه أن يبيِّن الضرورة الجدلية للمراحل التي تتأدى إلى تلك الغاية .

إن حنق المحارب المدمِّر هو أولى تلك المراحل ؛ فالمحارب يهدم العالم المعادي . لكن هذا الهدم يناقض ذاته ، لأنه يلغي الأوعاء الأخرى التي يمثل تضادها مع وعيه شرط فرديته الخاصة . وهكذا ينوب مناب الهدم الاستعباد ؛ فالمغلوب يضحي عبداً ؛ وعلاقة السيد بالعبد هي العلاقة التي يضطلع فيها المغلوب بدور الأداة لحساب إرادة الغالب ، فيعطيه على هذا النحو شعوراً حاداً بأناه . وهذه التبعية المتبادلة بين العبد والسيد لا بد أن تُهدم بدورها ، والرواقية هي التي تهدمها ؛ فالرواقي ، المستند إلى صلته بالعقل الكلي ، يستطيع أن يعلن عن لاأبالية كل موقف يجد نفسه فيه ، سواء أكان هو موقف الأمبراطور أم موقف العبد ، ويحرر نفسه على هذا النحو داخلياً . لكنه يصل على هذا المنوال الى شكية الكلبي ، إلى تلك الحرية الصورية الخالصة التي إذ تصارع ضد جميع الأشكال الاجتماعية المتواضع عليها تنتهي إلى حياة فقيرة وخاوية .

إن الشعور الشكي بطفافة قيمة الحياة يتأدى إلى اليأس من الاهتداء إلى أي قيمة للحياة الحاضرة ؛ ومن هنا كان « الوعي الشقي » ، الوعي بأن وجودنا منفصل جذرياً عن الحياة الكلية والكاملة ؛ وتلك هي الصورة الأولى (وليست العليا والنهائية) للوعي المسيحي الذي يغذيه باستمرار الأمل في خلاص يفلت منه باستمرار أيضاً ؛ فالنبي اليهودي يرثي نفسه حالما يتعرف ربه ؛ ويذل ذاته بتعظيمه إياه ؛ ولكنه يعظِّم نفسه أيضاً بإذلاله إياها ، لأن ذلك الرب هو ماهيته الخاصة ، الخافية عنه بما هي كذلك . والموضوعة المسيحية

هي من النوع نفسه ؛ فهي تأمل حول الله الذي مات والذي وُجد قبره فارغاً ؛ فالنفس تعتقد أنها كفلت لنفسها انصهار الكلي بالجزئي في المسيح الذي تتعبد له ؛ لكن العذاب والموت والبعث تظهر لها الفردية وهي تتلاشى من جديد : وهذا ما يناظـره ذلك التناوب بين الاتحاد بالله وبين الجفاف الذي يميز حياة الصوفي(٣)

ما من حل على الإطلاق إذا لم يعد الفرد أدراجه إلى العالم ، الى المجتمع المتمدين الذي هجره الكلبي والراهب . إنه يبحث فيه بادىء ذي بدء صنيع فاوست (فاوست غوته الأول ، وهو الوحيد الذي كان معروفاً آنئذ) عن لذة كل لحظة ، هذه اللذة التي تبدو ، في كل لحظة ، مهدومة بفعل ضرورة عمياء ، غريبة عن رغبات الانسان : وذلكم هو انقشاع وهم الرومانسي ، الطعم المر الذي يخلفه الهوى . ويكون التغلب عليه بتلك الحماسة للمثال ، التي سماها هيغل « قانون القلب » ، أي حماسة المصلحين ؛ وهذه حالة متناقضة سيكولوجياً ، يتحول فيها محب الانسانية إلى قاطع طريق ، كما في مسرحية شيلر **قطاع الطريق** ، ولا تكون فيها رغبته في الإصلاح صادقة ، لأنه يطيب له بوجه خاص أن يسـتغرق في حنقـه على دناءة العالم التي يدعي أنه يصبو الى هدمها . هذه الفوضوية المحبة للانسانية يقابلها نموذج الفارس المتشرد الذي يتراءى له أنه مستطيع ، بولائه الخاص وبالتضحية بنفسه ، أن يتغلب على فساد الأنانية ؛ وهذا وهم بعيد الغور على أية حال ، لأن ذلك العالم الأنـاني هو الذي ينجز جميع مهام الإنسانية ذات الشأن .

إن أبطال الرومانسية العاجزين هؤلاء ، من أمثال فاوست وشارل دي مور(٤) ودون كيشوت ،يقابلهم أبطال يحدُّون مثلهم الأعلى بقضية

---

(٣) ج. فال: شقاء الوعي في فلسفة هيغل MALHEUR DE LA CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL، باريس ١٩٢٩، ولاسيما ص ١٥٣ ـ ١٩٣.

(٤) بطل مسرحية شيلر قطاع الطريق. «م».

تتوفر لهم مقدرة فعلية على خدمتها ، بهدف محدود يسعهم البلوغ اليه هم أولئك الذين يطلق عليهم هيغل هذه التسمية الظريفة « الحيوانات المثقفة » ، والذين تمثل قضيتهم لهم الهواء الجوي الذي لا يستطيعون بدونه « حياة » ؛ وهؤلاء هم الأساتذة أو الفنانون الذين يخلعون اعتسافاً على مهمتهم قيمة مطلقة ، بدون أن يفطنوا إلى أنها ، بالإضافة إلى غيرهم من الأفراد،واقع غريب يسعون إلى أن يحلوا محله قضيتهم الخاصة . ويسير علينا أن نتعرف هنا نفور العصر من الاختصاصيين ، هذا النفور الذي يتجلى بمنتهى الحدة في كتابات شوبنهاور ونيتشه .

إن توسيع القضية لتشمل الشعب والنظام الاجتماعي اللذين ينتمي إليهما المرء هو بمثابة رجوع من الكلي الوهمي إلى الكلي الحقيقي ؛ فالمواطن هو التقمص الجديد للروح . لكن المدينة[٥] ليست هي بعد الكلي الذي يستطيع الأنا المتناهي أن يتماهى وإياه ؛ فثمة منازعات تبقى قائمة بين الفرد والمدينة : ونموذجها هو النزاع المأساوي بين انتيغونا وكريون حول جثة أوديب[٦] ؛ وأرجح الظن أن تحاشيها سيكون ممكناً عن طريق النزعة السلطوية التي تتولى فيها منظومة مؤاتية من القوانين تسوية التناقض بين المجتمع والفرد . لكن السلطوية تسقط بدورها في النزعة الفردية ؛ فسرعان ما يتبين أن الدولة لا تفعل أكثر من أن تستدمج الإرادات الجزئية للرعايا ؛ والروح ، بدلاً من أن يكون مطلقاً ، يمسي مجرد كثرة من أفراد متساوين . ومخرج النزاع ، كما عبرت عنه الثورة الفرنسية ، يتم لصالح الفوضى الفردية ، الفوضى البدائية التي تعيد الوعي الى الطور الذي كان منه منطلقه .

إن فشل المدينة الانسانية هذا يجد مكافئه في الاعتقاد في مدينة الله ، تلك الدائرة التي يُفترض أن ينتصر فيها بلا حد أو تقييد القانون

---

(٥) المدينة هنا بمعناها اليوناني ، أي الدولة وقوانين المجتمع. «م».

(٦) هفوة من إميل برهييه : فالصحيح هو بولينيقوس ، ابن أوديب وشقيق انتيغونا. «م».

المطلق والكلي ؛ ولكن في هذا الطور تحديداً يتولد من جديد « الوعي الشقي » ، مع الشعور باستحالة استدماج تلك المدينة الكلية في المدينة الانسانية والفردية ؛ وكل تعيين للإرادة الفردية سيبقى بالضرورة غير متوافق مع كلية القانون الأخلاقي . تقول الشريعة : « أحبب قريبك كنفسك » ؛ لكن لا يجوز أن نحبه حباً مجاوزاً للعقل ، ربما كان ضاراً ؛ ينبغي إذن أن نعرف ما هو الصالح وما هو الطالح في كل حالة جزئية ، وهذا رهن بالظروف الى ما لا نهاية .

بعد كثير وكثير من الآمال التي أعقبتها سقطات لا عد لها ، يكتشف الروح أخيراً ذاته في الدين . فما الدين في نظر هيغل ؟ إنه في جوهره الدين المسيحي بعقيدتيه عن الكلمة المتجسد وغفران الخطايا : فالكلمة يتجسد ، أي أن الانفصال بين الوعي الانساني وبين الكلي يلتغي في الانسان ـ الإله ؛ والخطايا تغفر ، أي أن السقطات والنقائص تُعد شروطاً لمجيء الروح . إذن فالوحي المسيحي يدخل في جوهر الفلسفة الهيغلية ؛ وهو قائم فيها من البداية ؛ فالصورة التي تترجع عبر المذهب كله هي عذاب إله ، كشرط للانتصار الذي يتلو . ولكن العقيدة الدينية تصير ، من خلال نسق من المطابقة المجازية ، حقيقة فلسفية . فعندما يقول هيغل لنا : « إن الدين هو الروح الذي يعرف نفسه بنفسه » أو : « إن الطبيعة والتاريخ تجلٍ تدريجي للروح » ، فإنه يؤكد أن هاتين الصيغتين (وأولاهما تعود إلى العقل الذي يتعقل نفسه كما قال به أرسطو ، والثانية صورة ، ملونة بلون الدين ، من نظرية التقدم اللامتناهي كما قال بها عصر الأنوار) لا تنطويان على أكثر من تجسد الكلمة وغفران الخطايا ؛ فتعقل الذات والتقدم شرطهما « السالبية » ؛ فالانسان لا يعرف ذاته إلا إذا عاد إلى ذاته ، بعد أن يكون حققها في جميع التظاهرات الممكنة؛وعليه ، فإن تاريخ الانسانية هو الواقع الذي يمثل تجسد المسيح رمزه ؛ فهذا التاريخ هو الله متعرفاً ذاته ؛ والعالم هو تجلي الروح لذاته ، وعلى هذا النحو يغدو العالم مبرراً .

(٣)
الثـلاثية الهيغـلية

إن الفكر الهيغلي يحيا بألفة في ذلك الجو السديمي ـ الواسع الانتشار في ذلك العصر ـ الذي يتماهى فيه الدين والمعرفة الحقيقية ؛ فالدين لا يعود إيماناً مطلقاً ، خارجياً عن معرفة إنسانية ، تدرجية ونسبية ؛ والدين والمعرفة يتبادلان صفاتهما ؛ فالدين يعطي المعرفة مطلقة ؛ والمعرفة تعير الدين معقوليتها . وهذه الفلسفة تكرر ، بعد تصرم ستة عشر قرناً ، تلك الكشوف الغنوصية التي يتباهى فيها المصطفى بأنه يمسك ، من خلال ترابطها العقلي والضروري ، بكل سلسلة الحياة الإلهية التي لا تعدو أن تكون الطبيعة والحياة الانسانية مظهراً لها . « إن الوجود المغلق للكون لا يحوز في ذاته أي قوة من شأنها أن تقاوم حميا المعرفة ؛ فليس أمامه مناص من أن ينفتح أمامها ويعرض لناظريها غناه وعمقه » (**موسوعة العلوم الفلسفية** ، طبعة لاسون ، ص ٧٦) ؛ والفلسفة هي وعي ماهيتها الخاصة ، « نور قدسي » أضاعت الأمم الأخرى ذكراه وحسّه ، وعلى عاتق ألمانيا تقع مهمة صونه . ويعارض هيغل بهذه الفلسفة التي تتحرى عن الحق تسطيح فلسفة الأنوار AUFKLÄRUNG وعزوف الفلسفة النقدية .

إن الفلسفة تدرك الأشياء والطبيعة والتاريخ في « حقيقتها » ، أي باعتبارها وسائل لتحقيق روح يعي بها وفيها ذاته . والإعلان عن مجيء الروح ، والاقتناع بأن هذا المجيء يعطي تفسيراً شاملاً لكل ما هو واقعي ، هما ما يضعان هيغل قطعاً في عداد أولئك المبشرين بالروح الذين يحولون عقائد المسيحية الغامضة إلى فكر شافّ : « إن ما أوحي به في السابق على أنه سر ، وما يبقى سراً بالنسبة إلى الفكر الصوري في أخلص صوره ، وبقدر أكبر بعد في صور الوحي الغامضة ، ينكشف للفكر بالذات ، هذا الفكر الذي يؤكد ، من خلال حق حريته المطلق ،

إرادته العنيدة بعدم التصالح مع محتوى الواقعي إلا إذا كان يعرف كيف يعطي ذاته الصورة التي تليق به أكثر من أي صورة عداها ، أي صورة تصور الضرورة التي تربط بين الأشياء طراً ، وعلى هذا النحو تحررها » (**الموسوعة** ، ص ٢١) . وهدفه إنما هو « ترجمة الواقعي إلى صورة الفكر » (المصدر نفسه ، ص ٣٥) ، وهذا الهدف يستحضر إلى الذهن اختراع الألسنة الصوفية التي عادت من جديد في ذلك العصر دُرجة دارجة . وبالتوازي مع « الترجمة » الهيغلية ، ظهرت محاولات ، من قبيل ي .أ . كانّس الذي رأى في عام ١٨١٨ ، وبعد سان ـ مارتن بطبيعة الحال ، في اللغة العبريـة (مثلما كان أفلوطين رأى في الكتابة الهيروغليفية) « لغة الزوح ، لأن لفظاً واحداً يعبر عن عدة أشياء تبدو ، من الخارج ، وكأنها منفصلة ، مع أنها مترابطة معاً بعروة وثقى »[٧] .

إن فلسفة هيغل خيمياء رحيبة الأرجاء : فبيت القصيد عنده تحويل معطيات الحواس والتمثلات إلى أفكار ، وإدخال الكلية والضرورة حيثما أعطي لنا الفردية والتقارن . وحتى نفهم مذهبه ، لا بد لنا أن نألف الفكرة القائلة إن وجوداً واقعياً واحداً يمكن أن يتوضع على عدة مستويات ، مثلما أن العالم المحسوس صورة العالم المعقول في الأفلاطونية ، أو مثلما أن مظهر العالم لدى لايبنتز يتغير تبعاً لمنظور المونادات . « عن طريق التفكر (NACHDENKEN) يحدث تـغيـر في الكيفية التي كان محتواها ماثلاً أولاً في الإحساس والحدس والتمثل ؛ وإنما بوساطة هذا التغير تبلغ الطبيعة الحقيقية للموضوع إلى الوعي ... والخطأ الجسيم أن نريد معرفة طبيعة الفكر في الصورة التي يتلبسها في الفهم . فتعقل العالم التجريبي هو بالأحرى ، وجوهرياً ،

---

(٧) نقلاً عن إريخ نيومان : **يوهان أرنولد كانس** JOHANN ARNOLD KANNES ، برلين ، بلا تاريخ ، ص ٩٨ .

تحويل (UNÄMDERN) صورته التجربية وتغييرها إلى كلي » (ص ٥٦ و٧٦) .

إن الثلاثية الهيغلية هي حركة وجود واقعي يوضع أولاً في ذاته (AN SICH) (الأطروحة) ، وينبسط ثانياً خارج ذاته ولذاته في تظاهره أو كلمته (نقيض الأطروحة)[8] ، ليعود أخيراً إلى ذاته (IN SICH) وليكون قرب ذاته (BEI SICH) كموجود منبسط ومتظاهر.

وجملة الفلسفة عرض لثلاثية رحبية : الوجود والطبيعة والروح ؛ فالوجود يشير إلى جملة الصفات المنطقية والقابلة للتعقل التي يحوزها في ذاته كل واقع ؛ والطبيعة هي تظاهر الواقعي في الموجودات الفيزيقية والعضوية ؛ والروح هو استدخال هذا الواقع . لكن في كل حد من حدود هذه الثلاثية الرحيبة يتكرر الإيقاع الثلاثي ؛ ففي داخل مضمار الوجود ، ثمة موجود في ذاته ، وموجود لذاته أو تظاهر الوجود ، هو الماهية (WESEN) ، وموجود راجع إلى ذاته ، هو التصور (BEGRIFF) . وفي الطبيعة ، ثمة طبيعة في ذاتها هي جملة القوانين الآلية ، وطبيعة لذاتها أو متظاهرة هي جملة القوى الفيزيائية ـ الكيميائية ، وأخيراً طبيعة في ذاتها ولذاتها ، هي الجهاز العضوي الحي .

في الروح ، ثمة روح في ذاته أو روح ذاتي ، هو مقر الظاهرات السيكولوجيـة الأولية ، وروح لذاته أو روح موضوعي يتظاهر في القانون والأعراف والأخلاقية ، وروح في ذاته ولذاته أو روح مطلق ، هو مـقـر الفن والدين والفلسفة . وكل حد من حدود الثلاثيات التابعة ينتشر بدوره وفق إيقاع ثلاثي : فالموجود في ذاته هو في ذاته كيف ، ولذاته كمٌّ ، وفي ذاته ولذاته مقياس ؛ والموجود لذاته أو الماهية هو في

---

(٨) يقال أيضاً « الدعوى » و « نقيض الدعوى »، وكذلك « القضية » و « نقيض القضية » .
«م».

ذاته ماهية ، ولذاته ظاهرة ، وفي ذاته ولذاته واقع ؛ والموجود في ذاته ولذاته أو المفهوم هو في ذاته مفهوم ذاتي ، ولذاته موضوع، وفي ذاته ولذاته مثال . كذلك فإن الطبيعة في ذاتها هي ، في ذاتها ، مكان وزمان ، ولذاتها مادة وحركة ، وفي ذاتها ولذاتها آلية ؛ والطبيعة لذاتها أو الفيزياء هي في ذاتها مادة كلية ، ولذاتها أجسام مفردة ، وفي ذاتها ولذاتها سيرورة كيميائية ؛ والطبيعة في ذاتها ولذاتها أو الكائن العضوي هي في ذاتها عالم جيولوجي ، ولذاتها عالم نباتي ، وفي ذاتها ولذاتها عالم حيواني . والروح في ذاته أو الروح الذاتى هو في ذاته نفس ، ولذاته وعي ، وفي ذاته ولذاته روح ؛ والروح لذاته أو الروح الموضوعي هو في ذاته قانون ، ولذاته أخلاق ، وفي ذاته ولذاته أخلاقية ؛ وأخيراً الروح المطلق هو في ذاته الفن ، ولذاته الدين المنزل ، وفي ذاته ولذاته الفلسفة . ومن اليسير أن نتصور كيف أن كل حد من هذه الحدود السبعة والعشرين للثلاثيات التسع ينبسط هو ذاته بمقدار مساوٍ في ثلاثيات جديدة ، بدون أن يكون واضحاً كل الوضوح للعيان السبب الذي يمكنه أن يوقف عند حدود أخيرة هذا التحلل الثلاثي ؛ وإذا أخذنا هذه الحدود الأخيرة الواحد تلو الآخر تحصلت لنا بدءاً من الوجود المجرد ووصولاً إلى الفكر الفلسفي سلسلة من حدود تمثل جميع الصور الممكنة للواقعي ، بدءاً من صور الفكر المنطقية ، ومروراً بالطبيعة اللاعضوية واعية ، ووصولاً إلى أرفع صور الحياة الروحية: وفيها نتعرف سلسلة الصور التي هيمنت فكرتها،ابتداء من لايبنتز ، على فلسفة القرن الثامن عشر .

إذا كانت هذه اللوحة الإجمالية تعطينا فكرة واضحة بما فيه الكفاية عن المظهر الثلاثي الخارجي لفلسفة هيغل ، فإنها لا تستجيب بتاتاً لطريقته في العرض . فهدفه ومدّعاه هما بالتحديد بيان كيفية تولُّد السلسلة تدريجياً بالإيقاع الثلاثي : وآية ذلك أن كل حد في السلسلة ليس حداً راكداً ، ناتجاً عن تصنيف منطقي ؛ بل بما أن كل حد في ذاته

وضع للروح ، أو كما يقول هيغل ، تعريف للمطلق ، فإن إرادته هي أن يكون قرب ذاته (BEI SICH) ، وأن يتغلب لهذا الغرض على السلب والخارجية . وعلى هذا، فإن في كل حد قدرة جدلية تستاقه إلى نفي ذاته بذاته في حد ثانٍ ليستعيد ذاته في حد ثالث بعد هذا النفي ؛ وهذا الحد الثالث هو نقطة انطلاق لثلاثية ثانية ، وهكذا تتوالى الحركة وصولاً إلى الواقع الذي يحتوي في ذاته جميع ضروب النفي . فلكأننا أمام سلسلة من النبضات ، كل نبضة منها مطابقة بصورتها لسابقتها ، ومن تراكمها تتولد مع ذلك واقعات جديدة .

ومهما يكن من أمر ، فإن المنهج الهيغلي لا يتسم بهذا الوضوح إلا من وجهة نظر مثالية خالصة ، ومن المتعذر في كثرة من الأحيان الاهتداء بوضوح إلى هذا الإيقاع الثلاثي ، وعلى الأخص في قسم المنطق .

(٤)
المـنـطق

نظرية الوجود ـ تبدأ الفلسفة بأفقر تصور يمكن تصوره وأكثره تجريداً ، ألا هو الوجود ، وهو ضرب من محمول كلي يمكن قوله في كل شيء ؛ لكن تجريد كل شيء معناه نفي كل شيء ؛ وبما أن ذلك التصور هو التجريد الخالص ، فهو السلبي الخالص أو اللاوجود . ولا يستطيع الفكر أن يقف عند تطابق المتناقضات هذا ؛ ومن هنا يكون تصور جديد ، هو تصور الصيرورة ، أي ذلك الانتقال من اللاوجود إلى الوجود ومن الوجود إلى اللاوجود الذي يربط بين الوجود واللاوجود باعتبارهما آنَيْه الضروريين . تلكم هي ثلاثية هيغل الأولى ؛ وهي تكفي لتبيِّن كيف أن المعنى الثالث ليس محض تأليف أو جمع للمعنيين السابقين ، بل هو تركيب ، معنى أصيل ، أغنى من الأول لأنه يتضمن نفي هذا الأول .

إن **الصيرورة** ، المتلاشية بلا انقطاع ، والنافية نفسها بنفسها ، يقابلها التعيُّن أو الكيف ؛ والكيف هو دوماً مضاف إلى كيف آخر . والآخرية الكيفية لها بدورها مقابلها ، وهو الكم الذي قوامه تنافٍ متبادل بين وحدات لامتغـايرة الكيف . والتقابل بين الكيف والكم يكبحه **المقياس** ، وهو الكمية المكيوفة ؛ وتتضمن هذه الكمية حداً ؛ وهذا الحد ، إذا أخذناه بما هو كذلك (كما في ميزان الحرارة) ، يؤلف الدرجة .

نظرية الماهية ـ إن الطريقة التي يربط هيغل بها **الماهية بالمقياس** تنطوي على قدر كبير من الاصطناع : فالمقياس أو الكمية المكيوفة جمع بين العنصرين اللذين كان يتبدد فيهما **الوجود** ، الكم والكيف . فهو يرد إذن **الوجود** إلى ذاته عبر نوافيه . وهذا الارتداد إلى الذات ، هذا الاتحاد المستعاد مع الذات هو ما يؤلف **الماهية** ؛ وإنما عن طريق هذا الانعكاس، هذا الارتداد، تتميز **الماهية** عن **الوجود**.

إن نظرية الماهية نقطة مركزية في فلسفة هيغل ؛ ومن اليسير فهمها في خطوطها العامة ؛ كتب يقول : « الإنسان هو داخلياً كما هو خارجياً ، أي في أفعاله ؛ فإذا كان فاضلاً أو أخلاقياً من الناحية الداخلية فقط ، أي بالنية والمشاعر، وإذا كان الخارج لا يطابق الداخل ، كان كل منهما يعادل الآخر خواء وفراغاً » (**موسوعة العلوم الفلسفية** ؛ ص ١٤٤) . وهذا المثال يوضح للعيان لماذا أبى هيغل التسليم بأن الماهية داخلية صرف . قال أيضاً بجزم مماثل : « إن تجلي الواقعي هو الواقعي ذاته ، بحيث يبقى فيه قدر مماثل مما هو ماهوي ، وبحيث لا يكون للماهوي من وجود إلا بقدر ما يكون بالاضافة إليه وجوداً خارجياً مباشراً » (ص ١٤٥) . قوام نظرية **الماهية** إذن بيان كيف أن **الماهية** وتظاهرها ERSCHEINUNG يتحدان في الواقع WIRKLICHKEIT . ولا يصف هيغل الماهيات وفق نموذج المعاني المنطقية التي قال بها أرسطو ، بل بالأحرى وفق النموذج اللايبنتزي

عن الممكنات مع غيرها COMPOSSIBLES : فالممكن المتحدد باللامتناقض أو بالمطابق لذاته يحوز ، في هذه المطابقة ، مبدأ تمايزه أو اختلافه الخاص ؛ لكن هذا الاختلاف هو في الوقت نفسه ما يربطه بالممكنات أو الماهيات الأخرى التي يعيِّن بعضها بعضها الآخر ؛ وهذا التعيين يختص بالوجود الممكن . فإذا سلمنا بهذه النقاط ، سَهُل علينا أن نفهم كيف يرتبط التجلي لدى هيغل بالماهية ، وكيف « يكون مضمون الخارج هو عينه مضمون الداخل » . وتطابق المضمون هذا هو قوام الوجود الواقعي . والماهية ، ترتيباً على ذلك ، هي الجوهر ، وما هذا الجوهر « إلا جملة أعراضه الخاصة » ، وما مضمونه إلا تجلي هذه الأعراض ؛ والماهية علة لأنها تظهر ممكنات الموجود ، لأنها « تلغي إمكانها المحض » ؛ وأخيراً ، هي تفعل بالمبادلة مع الجواهر الأخرى . ويسير علينا أن نتبين كيف تتساتل جميع تفاصيل هذه النظرية في الماهية نحو هدف واحد : أن ينم المنطق (مثله مثل العقل الإلهي عند لايبنتز) عن كل خارجية الوجود .

أما نظرية المفهوم BEGRIFF فتبدو للوهلة الأولى وكأنها مركَّبة من عناصر متنافرة يعسر على المرء أن يتبين الرابط الذي يربط بينها : فثمة أولاً رسالة في المنطق الشكلي يدرس فيها هيغل المعنى والحكم والاستدلال ؛ وثمة ثانياً بيان للأطر التصورية لفلسفة الطبيعة ، وهي الآلية والكيمياوية والغائية ؛ وثمة أخيراً تأملات ميتافيزيقية حول الفكرة ، مفهومةً على أنها « سبب ، ذات ـ موضوع ، وحدة المثالي والواقعي ، وحدة المتناهي واللامتناهي ، وحدة النفس والبدن ، إمكانية تحوز في ذاتها واقعها ، وجود لا يمكن أن تُتصور طبيعته إلا على أنها موجود » . وليس من اليسير على المرء أن يفهم الوحدة الجدلية لهذه الأقسام الثلاثة فيما بينها ، أو أن يفهم تكامل الكل مع الحركة الجدلية الشاملة . إلا أننا نعرف ، مما تقدم ، ما هو ذلك الوضع الذهني المشار إليه باسم المفهوم BEGRIFF : ضرب من التحرر ومن الانتصار على

النفي ، إثبات يضعه بصورة غير مباشرة نفي لنفي . وبهذا المعنى ، فإن جميع الصور المتعينة لحد الآن هي سلفاً مفاهيم ، لأنها من نتاج حركة جدلية ؛ ولكنها مفاهيم متعينة ومحدودة ؛ أما بيت القصيد الآن فهو المفهوم بصفة عامة ، بوصفه حرية واقعية . فالمفهوم ، بهذا المعنى ، هو المقابل الجدلي للماهية ، التي هي ضرورة ؛ فهو أشبه ما يكون باستعادة للمبادرة تفلت من إسار ذلك الخارج الذي هو الماهية .

إن هيغل يتصور هذه الحرية شكلياً على أنها لذاتها مثلما الحرية عند سبينوزا هي في ذاتها . فالحرية عند سبينوزا هي وعي الفرد بأنه حال ينجم سرمدياً ووجوباً عن الجوهر الإلهي ؛ ومن ثم كان الهناء الأبدي قرينها . كذلك يرتبط المفهوم ، لدى هيغل ، بفرح رؤية التعينات الجزئية للموجود ، أي الاختلافات ، وهي تتولد من الحركة الجدلية التي تحملها لتصل ، من خلال انبساط هذه الحركة ، إلى الفرد . على هذا النحو ينبغي أن نفهم تلك الصيغة التي تقول : « إن المفهوم يحتوي آناء العمومية (ALLGEMEINHEIT ، على اعتبار أن الحركة الجدلية واحدة وثابتة في تعيناتها كافة) ، والخصوصية (BESONDERHEIT ، أي التعين الحاصل في هذه الحركة) ، والفردية (EINZELHEIT ، التي تربط التعين بالعام)» (ص ١٥٩).

إن كل ما يدخل في باب المنطق الصوري يتولد من تمايز تلك الآناء واتحادها . فالحكم (وصيغته المجردة هي : الفرد هو العام) يميز بين الآنين الضدين في المفهوم ، إذ يقرِّب بينهما ؛ فلكأنه اتحاد وجود الأشياء مع طبيعتها العامة ، إتحاد بدنها ونفسها . والاستدلال يجمع بين الضدين عن طريق حد أوسط ؛ فهو حكم غير مباشر ؛ والفرد يندرج من جديد في العام (النتيجة) بفضل صفة خاصة (حد أوسط) ، بفضل تعيين يجعله يدخل فيه ثانية . وهذا ، والحق يقال ، بمثابة تأويل ميتافيزيقي للمنطق الصوري ، ولكننا لن ندخل ، على الرغم من أهميته ، في تفاصيله تلافياً للإطالة .

معلوم لدينا كيف يحقق لايبنتز ، من خلال المونادات ، الكلية المطلقة للمفهوم في عدد لا يقع تحت حصر من موضوعات مستقلة ، يحتوي كل موضوع منها الكون . وهذا التشتت إلى موضوعات متقارنة هو ضرورة جدلية : فالمفهوم ينبغي أن يوضع خارج ذاته ليستيعد بعدئذ ذاته هذه . وهذا الوضع خارج الذات تناقض (منظور للعيان في المونادولوجيا ، حيث ينفي سبق التساوق استقلال المونادات) . ومختلف آناء الموضوع تبسط هذا التناقض : فالآلية عند هيغل هي نمط التقارن بالذات ، نمط التراكم بلا رابط ؛ لكن هذا الرابط لا بد أن يعود إلى الاتصال من جديد ، أولاً من الخارج في فيزياء التصادم ، ثم من الداخل في فيزياء القوى المركزية التي تتمخض عن ضروب شتى من الكل من قبيل المنظومة الشمسية . وفي السيرورة الكيمياوية ، التي هي تعادل للفروق أو تفريق للمتعادلات ، يتبدى للعيان افتراق الحدود المتحدة . وعلى صعيد الغائية العضوية ، أخيراً ، نرى الهدف يسيطر على فاعلية الأجزاء ويوجهها ؛ ففكرة بعينها تصير بنوع ما جسمية .

بعد هذا التشتت ، يرجع المفهوم ثانية إلى ذاته في **الفكرة** ؛ فالذات والموضوع هما الآنان اللذان توحد بينهما : « إن **الفكرة** بماهيتها مسار » ؛ فلا وجود لها إلا في هذه الجدلية المباطنة التي تمسك بجميع أحوال الوجود وتردها إلى ذاتيتها هي ؛ فهي إذن في آن معاً منهج ومضمون ، منهج قادر على أن يهب ذاته مضموناً . وإذا أبحنا لأنفسنا قدراً من التصرف في التأويل قلنا : ليس ثمة من واقع آخر للشيء سوى المسلك الذهني ؛ فبادىء ذي بدء نطرد كل ما من شأنه أن يعطي الموضوع مضموناً ما؛ونتيجة هذا الطرد هي فكرة **الوجود** ؛ وهذه الفكرة ، التي هي والعدم شيء واحد ، هي تلاشي الموضوع . وعلى هذا النحو يتم عزل المسلك النظري المحض : وقوامه ألا نعطي أنفسنا موضوعاً إلا لنجعله يتلاشى ، وأن نتخذ من ضروب النفي هذه مصدر اغتناء لنا .

(٥)
فلسفة الطبيعة

بعد أن درسنا في المنطق الإيقاع ، فلنعمد هذه المرة إلى عزل الآن الثاني من الإيقاع ؛ فإذا فعلنا توفر لنا الموضوع الذي تعطيه الفكرة لنفسها بملء الحرية ، الفكرة في صورتها الغيرية ، وبكلمة واحدة الطبيعة . فالطبيعة آن من حياة الفكرة ، الآن الذي تظهِّرها فيه إلى الخارج قبل أن تؤول إلى الداخلية في الروح . ذلك أن الطبيعة هي الفكرة بعد ، وليست بحال من الأحوال عالماً من الوقائع ، وإنّما هي ذلك الانعكاس للفكرة الذي اعتاد المأثور الرومانسي أن يرى فيه تعبيراً عن الحياة الإلّهية أو حقيقتها بالذات ؛ ومن ثمّ لا مناص من أن نلتقي ثانية ، في إنتاج صورها ، الإيقاع الثلاثي للفكرة .

الميكانيكا كما أسّسها غليليو ونيوتن ، والفيزياء الكيفية التي تدرس الحرارة والكهرباء والمغنطيسية وسائر القوى الطبيعية باعتبارها وقائع غير قابلة للاختزال ، والبيولوجيا المتشبعة بفكرة الغائية : تلك هي المعطيات التي يقبسها هيغل بلا ريب من علم زمانه وتجربته ، ولكن ليحولها طبقاً لمنهجه إلى آناء لجدله .

يحولها ، أي يكتشف في قلب أشياء الطبيعة بالذات ذلك المسلك الذهني النظري الذي به يكون قوام الفكرة . فإذا أخذنا صورة بعينها ، توجب علينا ألّا ننظر في ما هي كائنة عليه بالإضافة إلى ملكة الفهم التي تعرِّفها ، بل في ما تقتضيه طبيعتها داخلياً . هاكم ، مثلاً ، الكتلة الهامدة كما تقول بها الميكانيكا ؛ فقانونها هو أن حالها من الحركة أو السكون لا يمكن أن يتغير إلّا بعلة خارجية . يقول هيغل (ص ٢٢٥) : « لا نتمثل هنا سوى أجسام الأرض التي بلاأنــا SELBSTLOSEN ، أي الأجسام التي تنطبق عليها فعلاً تلك التعيينات . لكن ما هذه إلّا الجسمانية المجردة ، المباشرة ، المتناهية ... غير أن لاحقيقة هذا

الوجود المجرد تنتفي في الأجسام التي يكون وجودها عيانياً (الجرم السماوي) ؛ فالجاذبية ، المباطنة للجسم، تعلن مقدماً عن تلك الحرية الأكبر شأناً المتمثلة في التعين الداخلي » . وبناء عليه ، فإن ما يحاكمه هيغل فلسفياً في الميكانيكا هو تدرج الأشكال التي يتداعى بعضها في إثر بعض ، بدءاً بخارجية الأجزاء المتبادلة التي تؤلف المكان المجرد وانتهاء بالأجرام السماوية المحبوة بحركات تلقائية كان كبلر قد أوضح قانونها .

على النحو نفسه يتعين على الفيزياء ، التي تدرس الأجسام المكيوفة ، أن تظهر للعيان النمو المتوازي للأجسام المشخّصة والمؤلّفة لمجاميع من جهة أولى ، ومن الجهة الثانية للكلية الشاملة التي تحتوي هذه الأجسام باعتبارها آناء ، طبقاً لتلك الإرادة النظرية الساعية إلى الاهتداء إلى وحدة هوية الفردي والعام ، إلى كلي تكون أفراده هي آناءه الضرورية . فالفيزياء تبدأ بأنا SELBST المادة ، الأنا المجرد ، النور المتصل والكلي الانتشار . لكن الأجسام المعتمة والوازنة تعارضه باعتبارها فرديات ذات مقاومة . وتظهر الفيزياء للعيان كيف تتثبّت هذه الأفراد بائتمارها بعضها لبعضها الآخر . فالعناصر المختلفة تلقى أناها المشترك (DEN SELBSTISCHEN EINHEITSPUNKT ، ص ٢٥٠) في الجرم السماوي ـ الأرض مثلاً ـ الذي يقبل بوجود اختلافات في داخله ؛ وتتجلى هذه الاختلافات في سياق الظاهرات الجوهرية ، المشروط هو نفسه بالضوء . بَيد أن هذه الأجسام تود أن تؤلف فرديات خاصة ومحددة ؛ فهي تنسلخ عن الجاذبية الكلية بفعل الجاذبية النوعية والتماسك . ويلاقي هذا التماسك بدوره خصمه في الحرارة التي تنزع إلى رد الأجسام إلى حالة الميوعة الكلية . فتستعيد الأجسام فرديتها التي كانت تعدت عليها القوى التي تعين لكل جسم أشكالاً واضحة ومتحددة . يكتب هيغل بتعمق : « إن الشكل GESTALT هو الفاعلية المنتقلة إلى نتاجها » (ص ٢٧٣) ، ونموذج

مثل هذه الفاعلية هو البلور ؛ فالشكل يتعين بادىء ذي بدء بالمغنطيسية الناشئة عن تجاذبات وتنافرات متبادلة ، عن « صداقات وعداوات » ترسم صورة الجسم . والفردية المتحصِّلة على هذا النحو تبقى معادية للعمومية ؛ فالقوى الكيمياوية تستدخل فيها من جديد الحيوية الكلية ؛ والكيمياء ، إذ تحيِّد الأجسام المتمايزة وتميِّز الأجسام المحايدة ، تجعلها تتبدَّى وكأنها آناء من السيرورة الكلية : « إن الجسم الفردي ملغى ومُنْتَج على حد سواء في فرديته ؛ والمفهوم لا يبقى بعد ذلك ضرورة باطنة ، بل يتوصل إلى التظاهر » (ص ٣٠٣) .

معلوم لدينا كم هي شائعة ، في **فلسفة الطبيعة**[٩] في العصور كافة ، صورة الأرض بوصفها جسماً عضوياً كلياً ، أما لكل الأجسام الأخرى ؛ وإنَّما بهذه الصورة يفتتح هيغل دراسة الفيزياء العضوية ؛ والجيولوجيا عنده علم هيئة الجسم العضوي الأرضي . ومعروفة لدينا مباحث غوته عن تحول النباتات ؛ وقد كانت تنزع إلى الأخذ بفكرة وجود ضرب من التجانس بين مختلف أجزاء النباتات التي يحوز كل جزء منها القدرة على العيش بمعزل عن سواه ؛ إذن بالمقابلة مع العضوية الكلية للأرض يرى هيغل في عالم النبات ضرباً من تشتت للحياة إلى حيوات ابتدائية ومنفصلة ، يكون فيها الفرد الشامل هو « التربة المشتركة أكثر منه وحدة أعضائه » . هذا التشتت تعارضه الفردية العضوية للحيوان الذي يحوز الوحدة حيال الأجزاء المركَّبة ؛ فللحيوان شكل محدد (GESTALT) ، عناصره هي عبارة عن أجهزة : الجهاز العصبي والجهاز الدموي والجهاز الهضمي ، وهذه الأجهزة الثلاثة تناظرها وظائف ثلاث : الحساسية، والتهيجية ، والتغذية . أما الفرد الذي هو كلية أجزائه فهو على العكس قاصر على ذاته حيال الطبيعة الخارجية ؛ ومن هنا كان نزاع وصراع مع الخارج ، « حد سالب ينبغي الظهور عليه

---

(٩) بالألمانية في النص NATURPHILOSOPHIE. «م».

وهضمــه »: وإنّما في هــذا الصراع «يخلع الحيـوان على يقين ذاته ، على مفهومه الذاتي الحقيقة والموضوعية ، بوصفه موجوداً فردياً » (ص ٢٢٣) . وهذا البزوغ للأفراد يجد مقابله وخصمه في النوع ، ذلك « الكلي العيني » ، ذلك « الجوهر العيني » للأفراد ؛ وعمومية النوع تتوكّد بنفي الفردية المباشرة ، أي بموت الفرد ؛ و « عدم تلاؤم هذا الفرد مع العمومية هو مرضه الأصلي وجرثومة موته » .

هذا هو ، بكل ما هو عليه من جفاف ، رسم تلك الميتولوجيا العلمية التي بدلاً من أن تمثّل فيها أشياء الطبيعة باعتبارها موجودات ناجزة تنتظر التجربة لتعْرفها ولتعيِّن علاقاتها ، نراها تتمّ في ذاتها عن مطلب للشمولية وللروحية يولِّد أشكاله الخاصة من خلال انتصار تدرجي للداخلية على التقارن الهامد ، على تلك الخارجية المطلقة للأجزاء التي تؤلف المكان . ومهما تكن **فلسفة الطبيعة** هذه غريبة عن منهج العلوم الوضعية ، فلا بد مع ذلك من أن نستشف فيها سمتين تعقدان أواصر قرباها بالفكر السائد يومذاك .

فهيغل ، أولاً ، لا يصف الكون ، بل تسلسل الأشكال الهرمي في الكون ، وذلك وفق خطة قريبة غاية القرب من خطة أوغست كونت في **دروس الفلسفة الوضعية** : فمن كلا الطرفين نعاين رغبة متماثلة في الإمساك بالتعقيد المتنامي لتلك الأشكال ، وتوكيداً متماثلاً بأن شكلاً بعينه منها لا يُشتق تحليلياً من شكل آخر ؛ فهيغل (وهذا ما يميزه جوهرياً عن شلينغ) ينأى عن فكرة كون العالم كلاً واحداً بقدر ما يمكن أن ينأى عنها كونت ؛ فالكلية العينية للموجود الحي تكمن في تصوره ، لا في ما صدقه المادي إن جاز القول ؛ فهيغل يقف بعيداً عن فلسفات الطبيعة التي من النمط اليوناني ، كفلسفة ج. برونو التي ترى في العالم كلاً ، أو ترى بالأحرى أنه هو **الكل** ، أنه هو الصنيع الإلّهي بامتياز والأوحد ، فتذيب من ثم **فلسفة الروح** في **فلسفة الطبيعة** ، على حين أن هيغل يميزها منها بمثل القوة التي يميز بها كونت العلوم الاجتماعية

من علم الأحياء ، فيرى في التاريخ و القانون و الأخلاق صنيعاً ذاتياً للروح ، صنيعاً للروح « في بيته » (BEI SICH) ، بينما يكون هذا الروح خارجياً عن ذاته في الطبيعة . أما السمة الثانية (وهي مشتركة أصلاً بين فلسفات الطبيعة كافة) فهي الأهمية التي يعلقها هيغل على الكشوف التجريبية لعلماء عصره ؛ فبقدر ما كان يغلو في الصرامة إزاء النظريات العلمية (وعلى الأخص نظرية نيوتن) ، كان يبدي بالقدر نفسه تعاطفاً مع التجارب الكيفية التي كانت تجدد آنذاك مختلف فروع الفيزياء : وهو يستشهد ، ضمن جملة ما يستشهد به في موسوعة العلوم الفلسفية ، بمباحث مالوس MALUS حول الاستقطاب ، وبمباحث هايم HEIM حول البلورات ، وبمباحث لوك LUC ولختنبرغ LICHTENBERG حول المحيط الهوائي، وبمباحث رومفورد RUMFORD حول تسخين الأجسام ، وبمباحث بيو BIOT حول انكسار الضوء ، وبمباحث برتوليه BERTHOLLET حول التفريغ الكهربائي ، وبمباحث بوهل حول الغلفنة ، وبمباحث برزيليوس BERZELIUS حول الكيمياء الكهربائية ، وبمباحث بيشا BICHAT حول التمييز بين الحياة العضوية والحياة الحيوانية ، وبمباحث كوفييه CUVIER حول التشريح المقارن . وهذا السعي إلى التجربة طبيعي للغاية : فلا ننسَ أن فلسفة هيغل « ترجمة » إلى لغة نظرية ؛ ولا بد أن يكون هناك نص برسم الترجمة ، وهذا النص لا يمكن أن توفره سوى التجربة . بيد أن التجربة الكيفية هي وحدها التي تستأثر باهتمامه ؛ أما التجربة الكمية فلا تجتذب إلاَّ من كانت به رغبة في أن يصوغ قوانين ويتنبأ بتفاصيل الوقائع ؛ وهيغل يسخر من الكانطي كروغ KRUG الذي كان طالب بتهكم فلسفة الطبيعة بأن تستنبط فقط مسكة ريشته ؛ فالفلسفة ليس من مهمتها أن تستنبط الطارىء الذي ينجم عن « عجز الطبيعة عن البقاء وفية للمفاهيم . ومن هذا العجز تنبع صعوبة استخلاص فروق أكيدة للأصناف والفصائل من الملاحظة التجريبية .

فالطبيعة تشوش الحدود دوماً بأشكال وسيطة ورديئة يمكن أن تتخذ حجة فرعية ضد كل تمييز حازم » (الفقرة ٢٥٠) .

(٦)
فلسفـة الـروح

إن موضوع فلسفة الروح الهيغلية هو جزئياً موضوع العلوم التي تسمى بالفرنسية العلوم المعنوية SCIENCES MORALES وبالألمانية GEISTESWISSENSCHAFTEN : علم النفس ، الحقوق ، التاريخ ، علم الاجتماع ؛ أما الجزء الآخر فيشمل الأخلاق والفن والدين والفلسفة ؛ لكن لا بد أن نلاحظ أن هيغل لا يغير إطلاقاً مسلكه بانتقاله من المجموعة الأولى إلى الثانية ؛ فهو لا يعارض تلك بهذه معارضة العلوم الفعلية بالعلوم المعيارية ، على نحو ما فعل الفاعلون لاحقاً ؛ بل يدرس موضوعات المجموعة الثانية ، مثلها مثل موضوعات المجموعة الأولى ، بصفتها أشكالاً ضرورية لحياة الروح ؛ وليس بيت القصيد عنده ، في هذا القسم الثاني ، إعطاء توجيهات خلقية وجمالية ودينية ، بل ، كما في القسم الأول ، فهم علة هذه الوقائع الروحية وماهيتها . وقد تأسس في تلك الحقبة نفسها علم الأديان ، وتاريخ القانون ، وتاريخ الفن ؛ وقد اعتبرت جميع هذه العلوم موضوعاتها بمثابة وقائع ، وسعت في المقام الأول ، عند دراسة هذه الوقائع ، إلى الوصول إلى تصور أكثر واقعية وأكثر عيانية للروح الإنساني : وذلك كان بدقة موقف هيغل الذي ساد ووجّه بعنفوان يبعث على الدهشة تيارات عصره الفكرية . وقد كانت الوضعية الفرنسية هي أيضاً واحداً من مظاهر هذه الذهنية ؛ وإذا طلبنا المزيد من الدقة ، قلنا إننا نجد لدى هيغل ما يشبه الانتقال من الرومانسية إلى الوضعية ، من الرومانسية التي تمحض الماضي كل تعاطفها وتغرق الفرد في الطبيعة وفي التاريخ ، إلى الوضعية التي تَجْرُد

وتصنِّف الثروات الجديدة التي ما كان للمذاهب العقلية الغابرة الجافة أن تفطن إلى وجودها .

لقد كان هؤلاء العقلانيون (لوك ، أو كونديياك ، أو الإيديولوجيون) يقصرون دراستهم للإنسان على علم النفس ؛ وبالفعل ، إن جملة الوقائع السيكولوجية العامة هي الشكل الأول ، الشكل الشمولي الذي يتخذه الروح (الروح الذاتي) . لكن هذه شمولية مجردة ، وطبيعة الروح إنما ينبغي البحث عنها في منتجاته الفعلية ، أي التاريخ والقانون والأعراف الاجتماعية (الروح الموضوعي) . تلك هي الصنائع الخارجية للروح ؛ أما إذا بلغ هذا إلى أعلى درجة له ، فإنه يفرغ إلى نفسه ويلاقي ذاته ثانية « في بيته » في الفن والدين والفلسفة (الروح المطلق) .

إن فلسفة الروح هي الجزء الجدير بأن ينتزع الإعجاب من المذهب ؛ وما ذلك بفضل بنيته المنطقية (فالشكل الثلاثي يغدو فيه محض تطبيق آلي واصطناعي) ، بل بفضل تساوقه الأمثل مع عبقرية هيغل بالأحرى . فقد رأينا هذا يحاول ، في كل ميدان يطرقه ، أن يهتدي في صميم الواقعي إلى مسالك عقلية ؛ وهذا ما يترتب عليه تأويل اصطناعي وكثير المفارقات للطبيعة وحتى للمنطق ؛ فليس ثمة ، في كل درجة من درجات الوجود ، إلا توق إلى الداخلية الروحية ، وفشل هذا التوق هو الذي يجدد ، في كل آن ، مطلبه : لا مناص إذن من أن يُعزى إلى المفهوم المنطقي وإلى قوى الطبيعة ضرب من إرادة معرفة الذات ، مع أنه ليس لمثل هذه الإرادة خارج نطاق الروح إلا معنى مجازي : وإنما على هذا المجاز بُني الآنان الأولان من المذهب . غير أن الطبيعة ، المستدخلة والموحَّدة في الموجود الحي بقدر ما يقتدر على ذلك شيء خارجي ، عندما تنتقل إلى نقيضها ، الروح ، يغدو المجاز تعبيراً عن الواقع ؛ وعندئذ يؤوب الروح إلى « بيته » بدلاً من أن يكون « خارج ذاته » ؛ والمنهج الهيغلي ، المكيَّف على أمثل نحو مع

موضوعه ، يعطي الموجودات الروحية تحليلاً عميقاً أحياناً .

نظرية الروح الذاتي ـ لنرَ أولاً إلى الروح في ذاته . ففي أدنى درجاته يتاخم **الطبيعة** ؛ فهو نفس ، بل نفس طبيعية تحتوي في لاماديتها ما يشبه صدى حياة الطبيعة برمتها ؛ فاختلاف المناخات ، وتبدل الفصول ، وتغير ساعات اليوم ، تنسج حياتها الطبيعية ؛ والنفس تنمو وتنضج وتشيخ مع البدن ؛ وتجد (FINDET) في ذاتها تعيينات مباشرة ، جزئية ، عارضة : وذلك هو الإحساس (EMPFINDUNG) ، الذي ما هو إلا « جيشان أصم للروح في فرديته اللاواعية واللاعاقلة » . وحالة الشتات هذه يقابلها ما يسميه هيغل الـ GEFÜHL ، وهو شعور النفس بداخليتها ، باعتبارها أنا غائماً (SELBSTISCHKEIT) ، « في درجة من الإبهام ، حيث لا ترقى التعيينات بعد إلى محتوى واعٍ وعاقل » ؛ وهذا الشعور ، في أدنى درجاته ، ليس حتى بشخصي : وتلك هي حال الجنين الذي روحه من روح أمه ؛ وتلك هي أيضاً حال السرنمة المغنطيسية التي يغرق فيها أحياناً الأنا الواعي . هذا الشعور GEFÜHL يتوضح في **الشعور بالذات** SELBSTGEFÜHL ، على أن نفهم أن المقصود به شعور شخصي وفردي لا يجاوز كونه مبهماً وغير منسّق ؛ وهو يتركنا بلا ارتباط بالعالم الخارجي الذي سيتولى الوعي ترتيبه وفق عالمه الخاص : وتلك هي حال الجنون إذا ما اعتبر ذلك الشعور نكوصاً ، وليس آناً من آناء التقدم . والنفس تنعتق من هذا الشعور بالذات ، المنافي للكلي ، بالعادة ؛ فبفضل العادة تحوز في داخل ذاتها كل هذه الحياة ، بدون أن تغرق فيها مع ذلك ، وتبقى منفتحة على فاعلية أسمى .

حياة النفس الطبيعيةُ ، الإحساس ، الشعور ، العادة : كل هذا الطور الأول من الروح يؤلف ما يسميه هيغل « جسمية الروح » وما سيسمى بعده باللاشعور ، وهو ضربٌ من حياة غسقية يرتفع فوقها الوجدان(١٠) .

الوجدان هو يقين الذات ؛ ولكنه يقين مجرد وشكلي يدع خارجه ، على غرار موضوع مستقل ، كل حياة النفس الطبيعية . ووجهة نظر الوجدان هذه ، وجهة نظر الأنا المتناهي، التي تدع خارج الذات الشيء في ذاته ، هي التي كان أخذ بها كانط ، وكذلك فيخته . لكن الوجدان يتعين عليه ، في مجرى تقدمه ، أن يتمثّل وأن يتملّك رويداً رويداً هذه الأشياء ، وأن ينتقل « من يقين الذات الذاتي إلى الحقيقه » : وذلك هو التطور الذي كانت رسمت ملامحه **فينومينولوجيا الروح** التي يلخص هيغل هنا أطروحاتها . فالوجدان ، في أعلى درجاته ، وجدان حسي ؛ فهو لا يتطور إلا بدءاً من المحسوس ، من المعطى المباشر ؛ ويكون ثاني أطواره الادراك الذي يدرك المعطيات في علاقتها وارتباطها : ذلك هو ميدان تجربة (بالمعنى الكانطي للكلمة) الموضوعات التي توحّد الفردية الحسية والمتغيرة بكلية الجواهر المستبطنة لخواصها ؛ وينتهي الى الفهم (VERSTAND) الذي يدرك تحت هذا التغير ، دوام القوانين . وفي درجة أعلى ، ينسحب الوجدان إلى ذاته ويغدو وعياً بالذات ؛ فيضع الأنا ذاته موضوعاً لذاته ؛ لكن هذا الموضوع فارغ ، فـ « ما هو بموضوع حقيقي ، لأنه لا يفترق عن الذات » ؛ لن يكون إذن في مستطاع الأنا أن يضع ذاته موضوعاً لذاته إلا بشرط أن يكون أنانياً ومدمِّراً ، أي أن ينفي كل موضوع بوصفه مستقلاً عنه ؛ لكن النزوع الأناني لن يلبث ، غب إشباعه ، أن يعاود ظهوره . وقد رأينا ، في **فينومينولوجيا الروح** ، كيف تُماثِل الحرب الضروس ، ثم العبودية ، وأخيراً علاقات الأسرة والصداقة والمجتمع ، تدريجياً بين فردية الأنا الأنانية وبين كليته الجوهرية . هذه المماثلة تتم في الوجدان في أعلى درجاته ، أي **العقل** VERNUNFT ؛ فالعقل هو « اليقين بأن تعيينات

---

(١٠) الوجدان CONSCIENCE : وهو ما يعرف في علم النفس بالشعور ، في مقابل اللاشعور ، أو بالوعي في مقابل اللاوعي . «م».

الوجدان موضـوعية ، أو هي تعيينـات لماهيـة الأشياء ، بقـدر ما هي أفكاره الخاصة » (موسوعة العلوم الفلسفية ، الفقرة ٤٣٩) .

الروح (أو العقل) هو في آن معاً إذن يقين بالذات وحقيقة . وانبساطه هو في آن معاً استبطان وتظهير ، أو ، إذا شئنا ، نظرية وممارسة ؛ فالنظرية تحرر المعرفة من كل افتراض يكون غريباً عنها ؛ فهي الموضوع القابل للاكتنـاه وللاختـراق بتمـامـه . والممـارسـة (المتصوَّرة دوماً على منوال كانط ونيتشه) تحرر التعيّن الإرادي من كل الذاتية التي يمكن أن تكون كامنة فيه لتخلع عليه قيمة كلية . وتتأدى النظرية الى غايتها عن طريق الاستبطان التدرجي لمعطيات الحدس ؛ فهذه المعطيات تغدو داخلية بالإضافة إلى الروح في التمثّل ؛ وثمة مؤشرات للتقدم الذي تحرزه الداخلية : التذكر ، ثم الخيال المنتج ، وأخيراً الذاكرة بحصر المعنى (GEDÄCHTNIS) ، الذاكرة التي ترتبط ، على ما يرى هيغل ، باستعمال اللغة التي تتيح ألفاظها الدالة إمكانية تعقل الأشياء وفهمها عن طريق التحرر من الحدوس والصور ؛ وعلى هذا النحو يتم الوصول إلى الفكر (DENKEN) ، أي « إلى العلم بأن ما هو متعقَّل موجود ، وبأن ما هو موجود إنما هو موجود من حيث هو متعقل » . أما الممارسة ، التي هي جزء من العاطفة الذاتية والميل ، فتكون على الدوام متضمَّنة في التناقض الناشـىء عن إرادة تحقيق كلية الروح الشكلية في النوازع الجزئية ؛ وهذا التناقض لا سبيل إلى تذليله إلا بالسعادة ، بالإشباع الكليّ مفهوماً على أنه بمثابة الأساس أو الحقيقة للإشباعات الجزئية والناقصة التي لا يكون فيها الفردي قد جرى تمثله بعد من قبل الكلي . وتتحد النظرية والممارسة في الروح الحر ، أي الروح الذي يريد ذاته موضوعاً .

جلي للعيان ، إجمالاً ، أن قوام نظرية الروح الذاتي هذه تحويل علم النفس من علم للوقائع إلى علم فلسفي . ويأخذ هيغل على الكانطيين (والمأخذ عينه يمكن أن يُوجَّه إلى الروحيين الفرنسيين

المعاصرين له) أنهم بنوا الميتافيزيقا على دراسة وقائع الوجدان ، فنفضوا أيديهم على هذا النحو من كل ضرورة عقلية (الفقرة ٤٤٤) . وهو يسعى ، عن طريق قلب فكري تام ، إلى اشتقاق ضرورة الوقائع السيكولوجية من حركة الفكر الفلسفي بالذات .

نظرية الروح الموضوعي : القانون - إن الحرية حتى الآن تعين داخلي للروح ؛ وهذه الحرية الداخلية ترتبط بواقع خارجي ، هو إما الأشياء الخارجية وإما الإرادات الفردية ؛ ولن تدرك الحرية هدفها إلا متى ما صار هذا الواقع عالماً معيَّناً بها ، تشعر فيه وكأنها « في بيتها » . وإنما عن هذا التحويل للعالم من قبل الروح تتولد جميع المؤسسات القانونية والأخلاقية والسياسية التي يؤلف مجموعها « الروح الموضوعي » .

إن ما من شيء أنأى عن الفكر الهيغلي من مذاهب القرن الثامن عشر التي كانت ترد هذه المؤسسات إلى ظاهرات سيكولوجية بسيطة : فالقانون الطبيعي المستنبط من الاستعدادات الفطرية ، والأخلاق المؤسسة على الحساب المتغرض ، والدولة الناجمة عن أنانيات متوافقة ، كل ذلك هو ما كان هيغل يعارضه بمثل قوة معارضة أوغست كونت له ، بدون أن تغيب عنا كل الفروق التي تبقى قائمة بين العبقريتين ؛ فالواقعة الاجتماعية هي عند الأول كما عند الثاني معقدة تعقيداً أرفع من تعقيد الواقعة البيولوجية أو السوسيولوجية . ولدى الأول كما لدى الثاني ، يُقلب القرن الثامن عشر ويُعكس .

والواقع أنهما يطرحان على نفسيهما المشكلة عينها التي كان يطرحها القرن الثامن عشر على نفسه ، المشكلة التي ما ونت تثير القلق منذ طفح كيل المذهب الفردي في القرن السادس عشر : فالفردوية تتولد من الشعور العيني ، الأليم الوقع ، بأن المجتمع والعالم إكراه وقسر بالنسبة إلى الإنسان : « ولد الإنسان حراً ، ولكن الأغلال مضروبة عليه في كل مكان » . ومن هنا كانت مهمة الفيلسوف

السياسي : فرسالته أن يعطي الانسان أسباباً لربط نفسه بإرادة المجتمع ، أن يجعل من الرباط الاجتماعي رباطاً عقلياً ومراداً بما هو كذلك . وعلى نحو لا يخلو من مفارقة ، يفتش مفكرو القرن الثامن عشر عموماً عن تلك الأسباب في الميول الفردوية عينها ؛ فإن قيل إن المجتمع يعارض الأنانية ، قالوا : لنثبت على العكس أن إكراه الشرائع الخلقية والقانونية هو الذي يشبع أحسن إشباع تلك الأنانية عندما تكون واضحة ومبنية على العقل ؛ فضلاً عن ذلك ، فإن هذه البرهنة تغدو قاعدة عملية لتحويل الدساتير الأخلاقية أو الاجتماعية التي لا تلبي هذا الشرط تحويلاً ثورياً ؛ فالروح الثوري ، مهما كان معتقد القرن التاسع عشر فيه ، مجهود لصيانة المجتمع ولتأمين مقدار أكبر من الاستقرار له عن طريق توفيقه مع العقل . وبمعنى من المعاني ، فإن هيغل يواصل القرن الثامن عشر لأنه يرى ، هو أيضاً ، في القانون والأخلاق والدولة تعبيراً عن العقل لا تشوبه شائبة من اللاعقل ولا أثر فيه إطلاقاً لأي شيء مفروض من الخارج ؛ ولكنه يقلبه ويعكسه ، لأنه يبحث عن معقولية هذه الأشكال الاجتماعية لا في مطابقتها لحاجات أنانية كما الحال من قبل ، وإنما في طبيعتها الذاتية والضرورية ؛ فهو يأخذها كما هي وكما ينبغي أن تكون في ذاتها ، بدون أن يدع لهوى أنانياتنا مهمة بنائها . إنه يأبى ، هو الآخر ، أن يرى فيها إكراهات وتحديدات ؛ فهي على العكس تحرر الإنسان ؛ لكن الحرية التي تقلده إياها ليست إشباع شهواته الطبيعية ؛ فـ « الشخصية الحرة هي تعيين للذات بالذات ، وهو نقيض التعيين الطبيعي » (الفقرة ٥٠٢) ؛ فالقانون والأخلاق والدولة تعتق الانسان من طبيعته المباشرة ، أكثر مما أن تلك تنجم عن هذه . ولا يعرف هيغل سوى تعريف واحد للحرية ، وهو السلب (مثلما أن أفلوطين لا يرى الحرية إلا في الواحد المجاوز للتعيين) ؛ فالموجود الحر « هو من لا يستطيع أن يتحمل سلب مباشريته الفردية ، الألم اللامتناهي ، أي أن يصون ذاته إيجاباً في

هذه السلبية » ؛ والحرية ، كما يردد القول أيضاً ، هي « حقيقة الضرورة»، وصورتها الماهوية هي القبلي: وهاتان صيغتان مكافئتـان للصيغة الأولى ، لأن القبلي ، المتطابق مع الضرورة ، هو نفاذ الفكر إلى المباشر على نحو يغدو معه هذا المباشر ، غب إلغائه بما هو كذلك ، آنـاً من آناء هـذا الفكر : إنهـا تلك الحريـة التي لا تعدو المـؤسسات السياسية والأخلاق والقانون أن تكون تحقيقاً تدريجياً لها .

ترتبط نظرية هيغل القانونية بتمامها بمعنيين متعالقين : الشخص والمِلْكية ؛ فالملكية هي بمثابة إثبات للشخص الذي يضع يده على شيء خارجي عاطل من الإرادة ليجعل منه شيئه ولينفذ فيه إرادته . بيد أن للملكية صلة ، لا بعلاقات الشخص بالطبيعة ، بل بعلاقات الأشخاص فيما بينهم بالأَوْلى : فهي لكل واحد منهم وسيلة لانتزاع اعتراف الآخرين به . وتتجلى هذه العلاقات في عقد التبادل الذي يحدد هيغل طبيعته على النحو التالي : إن الشيء لا يكون شيئي إلا بقدر ما تنفذ فيه إرادتي ؛ ومن الممكن أن يصير شيء شخص آخر إذا ما سحبت منه إرادتي وأنفذ فيه شخص آخر إرادته ؛ لكن حقي في الملكية سينتفي إذا لم يسلك الشخص الآخر حيالي مسلكي حياله ، ولم يحوِّل إلي بالتالي ملكيته ؛ وهذا التحويل المتبادل هو العقد الذي يفترض وجود معنى عام ، هو القيمة التي تجعل الملكيات قابلة للمقارنة فيما بينها كمياً .

على ركيزة عقد التبادل هذا يشيد هيغل كل الحياة القانونية:أولاً القانون المدني ، ثم القانون الجزائي . فالمنازعات القانونية تتولد من مطالبات عدة أشخاص بمُلْك واحد ، وهي مطالبات لا تصح منها سوى واحدة ، وإن كانت باقي المطالبات قابلة لأن تبدو وكأنها صحيحة هي أيضاً ؛ وتعدد الأسس القانونية هذا يتأتى من الطابع العَرَضي ، الفردي ، للإرادات المتعاقدة ؛ ولا سبيل بالتالي إلى حله إلا بحكم طرف ثالث يبين ما هو الحق في ذاته : وذلك هو ، في القانون الروماني ،

جواب الحصفاء الذي يجعل منه هيغل ، في ما يظهر ، قوام كل القانون المدني. وعلى كل حال ، فإن تكوين القانون الروماني على هذا النحو عن طريق التدخل الخاص للحصفاء هو ما أوحى إلى هيغل ، ولا بد ، بتلك الفكرة التي لا تخلو من غرابة ومفارقة عندما شاد نظرية في الحق لا تفترض بتاتاً وجود الدولة .

إن وجود حق مسنون يجعل الجريمة ممكنة باعتبارها تجلياً لإرادة جزئية أو لإرادة فاسدة تعارض الحق ؛ والفعل الإجرامي « عدم » لأنه يستعمل ما ليس ملكي كما لو كان ملكي ؛ ومن الممكن أن يتجلى هذا العدم بالانتقام الخاص الذي هو من عمل إرادة جزئية ؛ لكن الانتقام يكرر الفعل الإجرامي ويولد على هذا المنوال ، إلى ما لانهـاية ، جرائم جديدة . وهذا التفاقم لا يمكن أن يوقفه سوى القصاص ، الذي يقرره قاضٍ نزيه ، له سلطات ممارسة الإكراه على الأشخـاص والملكيـة . القصاص هو إذن في المقام الأول إعادة الوضع القانوني إلى نصابه

إن ما يدرجه هيغل تحت اسم الحـق يشمل فقط القانون المدني ولواحقه ، أي كل ما يخص الحياة الخاصة للأشخاص ؛ لكن الحياة العامة ، أو المجتمع المدني ، ليست على الإطلاق ، على نحو ما توهم الثوريون ، حالة خاصة من حياة القانون : وربما كان هذا الفصل الجذري بين ما هو سياسي وما هو قانوني هو الأجدر بالتأمل بالنسبة إلى من يبغي الوصول إلى المعنى العميق لفلسفة هيغل .

نظرية الأخلاقية ـ ليست الإرادة القانونية إلا تجريداً ؛ فالشخص ، الذي لا وجود للحرية بالنسبة اليه إلا في تملك شيء خارجي ، يخلي مكانه للذات التي حريتها داخلية ، أي التي يكون تعيين الإرادة هو حقاً تعيينها : وهذه هي الأخلاقية . فليس يدخل في بابها التعيينات الإرادية المأمور بها من قبل أية سلطة ، كائنة ما كانت ؛ وليس يدخل في بابها من الفعل الخارجي إلا ما كان يطابق منه النية،وإلا ما اعترفت به الذات على أنه فعلها داخلياً . ولا يعسر علينا أن نشيم هنا

تأثير الأفكار الكانطية : فحسن النية هو الشيء الوحيد الذي يستأهل صفة الحسن إطلاقاً .

بيد أن صعوبات الأخلاق الكانطية هي على وجه التعيين التي تتأدى إلى نشوء الجدل الأخلاقي . فمعروفة هي أفكار كانط عن استحالة فعل كامل ، أي فعل يستجيب تمام الاستجابة لدى فرد بعينه ، وفي ظروف بعينها ، لكلية وجود القانون الأخلاقي ؛ لهذا تدخل الأخلاقية (MORALITÄT) في مضمار واجب الوجود (SOLLEN) . ويحذو هيغل حذو كانط ، فيبيِّن كيف أن التساوق بين الشروط الجزئية لفعل من الأفعال (فردية الفاعل ،الخ) وكلية الخير عرضي محض ، مثلما هو عرضي أيضاً التساوق بين الشروط الطبيعية للسعادة وبين القيمة الأخلاقية ؛ وهو يوضح كيف أن الشر يتولد من انعدام التساوق هذا ، إذ ما الشر سوى الكلي الظاهري ، الإرادة الجزئية التي تتصور ذاتها كلية (وهذا شيء ممكن ، لأن الشكل المجرد للكلي ، أي يقين الذات ، يعود إلى الأنا الفردي) . ولا جرم أن هذا التساوق واجب (SOLL) أن يتحقق ؛ لكنه يتنافى وشروط الفعل الأخلاقي .

إن تأملات من هذا القبيل كانت تأدت بكانط إلى نظرية مسلمات العقل العملي ، وبفيخته الى أطروحة مماثلة حول التقدم اللامتناهي . وربما هنا تحديداً تتجلى لنا بأكبر قدر من الوضوح ، وبحكم التضاد ، السمة المميزة لمذهب هيغل : فعنده ، كما عند شلينغ ، لا يكون الفكر فلسفياً إذا لم يبلغ إلى واجب الوجود ؛ فوجهة نظر الأخلاقية إذن وجهة نظر دنيا ، ومن الواجب بالتالي تجاوزها . فالكلية المجردة للفرد ، الذي يسعى عبثاً إلى تحقيق ذاته ويكبو دوماً عند عثرة الشر والطبيعة ، يجب أن تنتقل الى الكلية العينية للجماعات التي ينتمي اليها ، كالأسرة والدولة . ونقد المذهب الفردي ، الذي بدأ في نظرية الحق ، يكتمل في نظرية الأخلاق . فالجدل يرغم الفرد على الإعلان عن قصوره ، عن الفجوة الفاغرة التي تفصله عن الكلي ، وعلى الاهتداء أخيراً إلى حريته

الحقيقية في المجتمع الذي تمثل مؤسساته المعنوية (SITTLICHKEIT) الكلي الذي يشرئب نحوه قصور الفرد .

الأسرة ، المجتمع (GESELLSCHAFT) ، الدولة : تلك هي المراحل الثلاث لذلك التسامي نحو المطلق . فالأسرة تنشأ عن تحول الرباط الطبيعي بين الجنسين إلى رباط روحي بوساطة الزواج ، وبمزيد من التحديد ، الزواج الأحادي : فنشوء الرابط الأسري وتربية الأولاد يؤسسان استمراريته المادية والمعنوية . ومع ذلك فإن هذا الرباط ، الذي لا يعود قائماً غب وفاة الوالدين ، عرضي وعابر ؛ أضف إلى ذلك أن الأسر هي فيما بينها كالأفراد المنفصلين ، فلكل منها استقلالها ومصلحتها الخاصة .

إن مرحلة الانفصال هذه ، التي يسميها هيغل صراحة بالذرِّية (ATOMISME) ، تولِّد المجتمع المدني (DIE BURGERLICHE GESELLSCHAFT) ، وهو تعبير يراد به على وجه التقريب الأشكال الاجتماعية منظوراً إليها من زاوية الاقتصاد السياسي مع الجهاز القانوني المرتبط بها . فالمجتمع الاقتصادي ، المقيض له أن يلبي حاجات الأفراد ، هو إذن آن ضروري من الروح الموضوعي ، لكنه ليس أكثر آناته سمواً : ففكر هيغل إذن ، مثله مثل فكر كونت ، يتضمن نقداً للاقتصادويين ، لأن ما هو سياسي ، عندهما كليهما ، أرفع مما هو اقتصادي . ويلح هيغل على الطبيعة الخارجية لتلك الروابط الاقتصادية ، المرصودة لتلبية حاجات كل فرد عن طريق عمل المجموع ؛ وتقسيم العمل ، الناشيء في رأيه عن تنوع الحاجات ، يزيد بلا ريب في تبعية بني الانسان لبعضهم بعضاً ، وانما عن طريق تعزيز الطابع الآلي لعملهم ، وفي نهاية المطاف ، عن طريق إحلال الآلات محل الفاعلية الانسانية . وبالمقابلة مع هذا الجانب الآلي والصناعي يرى هيغل ، مثله مثل أفلاطون من قبل ، أن تقسيم العمل يتجه نحو فصل الطبقات (STÄNDE) التي تؤلف كل طبقة منها كلاً عضوياً ، وحدة

معنوية لها شرفها المهني . لكن هيغل ـ وهو في ذلك في منتهي الوفاء لميول عصره ـ لا يعتقد أن ما هو اقتصادي ينتج عفوياً العدالة : فلا بد ، أولاً ، من سلطة تقمع الجرائم ، إدارة عدلية تفرض احترام الشرائع الوضعية وتكرس احترام الإجراءات الشرعية . لكن بالاضافة إلى هذه العدالة السالبة يبدو أن هيغل ذهب به الفكر الى تنظيم موجب للعمل: فقد تقدم بنا القول إن الرباط الاقتصادي لا غاية أخرى له سوى تلبية الحاجات الفردية ؛ لكن عدداً من الحوادث يجعل هذه التلبية مؤقتة ومتقلقلة : تبدل الآراء والدُرجات ، تنوع الأماكن ، تنوع العلاقات الدولية ، وعلى الأخص التفاوت في استطاعة الأفراد الإنتاجية . ولا سبيل الى تصحيح هذا التقلقل إلا إذا تخلى الأفراد المفردون عن نزعتهم الفردية : ويذهب الفكر بهيغل هنا إما إلى تنظيم دولاني ، وإما إلى نظام للطوائف الحرفية التي تخرج ، على كل حال ، الأفراد من عزلتهم وتربطهم ثانية بواقع كلي .

إن الواقع الكلي الذي تتأدى اليه ضرورات التنظيم الاقتصادي هو الدولة . والدولة ، في المذاهب الدارجة في القرن الثامن عشر ، هي ضمانة الحريات ؛ والمقصود بالحرية هنا الحرية الذاتية ، وهذا المعنى يحيل إلى معنى الحق الطبيعي . أما في تصور هيغل فإن الدولة هي « الحرية الموضوعية » ، أي المرحلة التي لا يعود فيها الروح يواجه من معارض في مضمار مستحدثاته الاجتماعية الموضوعية : فعرضية الروابط الأسرية ، وتفتت أفراد المجتمع الاقتصادي ، حيث يبقى الروح في حالة نزاع مع ذاته ، يجدان معارضهما في الدولة حيث يخمد أوار كل نزاع . وحتى نحسن فهم نظرية هيغل المشهورة هذه ، يخلق بنا أن نلحظ أنه ، خلافاً لما يفعل غيره في العادة ، لا يرى إلى الدولة في علاقاتها بالأفراد الذين يجدون فيها إما ضمانة وإما حداً ، بل يرى إليها في ذاتها ، في فاعليتها الخاصة والمستقلة جذرياً ، تلك الفاعلية التي تفصح عن نفسها في الشرع والحكومة : فسلطات الدولة اللامحدودة

ولامسؤوليتها التامة ترقى في نظر هيغل إلى مرتبة العقيدة بكل ما في هذه الكلمة من معنى .

إن هذه النظرية في سيادة الدولة ترتبط بجلاء بنظرية روسو في **العقد الاجتماعي** ، بشرط أن نغض الطرف عن الأصل التعاقدي للدولة ؛ فروسو الثوري الذي يحيك الإرادة العامة من اتفاق الأفراد ينتصب في قبالته روسو المنتصر للدولة الذي يصرح أن السيادة غير قابلة للاستلاب ، وغير قابلة للقسمة ، وأنها لا يمكن أن تضلّ ، وأنه لا حد يحدها إطلاقاً ، لأن السائد(11) وحده هو الحكم الفيصل في ما يفرضه على المجتمع . وهذا الحق اللامحدود ينبع على كل حال ، لدى هيغل كما لدى روسو ، من الطابع الكلي للسلطة السائدة ؛ وليس للدولة من دور آخر سوى « أن ترد الفرد ، الذي ينزع الى أن يجعل من ذاته مركزاً لذاته ، الى حياة الجوهر الكلي » ؛ فالدولة تتدخل إذن لتمنع تعدي الأنانيات ولتحدّ ، بالقوانين ، من عسف الإرادات الفردية ؛ وبهذا المعنى فإن الدولة ، وهي الحرة لأنها متحررة من كل أنانية ، تجعل المواطنين أيضاً أحراراً ؛ والقانون هو « جوهر السلطة الحرة » ؛ هو ما تريده إرادة منعتقة من الأنانية ؛ فإذا ما نفذ الى المشاعر والأعراف ، لم يعد قيداً .

الصعوبة ، بالنسبة الى هيغل كما إلى روسو ، هي تشغيل تلك الدولة الكلية ، نظراً إلى أنه لا يمكن أن يكون لها من جهاز آخر سوى الأفراد ؛ فلا بد من دستور ، أي من كيفية لربط أجزاء الدولة فيما بينها بحيث يتأدى اشتغالها ، كما في الجسم الحقيقي ، الى إعادة إنتاج الوحدة العضوية بلا انقطاع . والحل الهيغلي مغاير تماماً لحل روسو ؛ فهنا تبدأ تلك المنافحة عن تلك الإطلاقية الحكومية التي من شأنها وحدها ، على ما يرى هيغل ، أن تجسد كلية الدولة . أما أسباب هذا

---

(11) السائد أو صاحب السيادة : LE SOUVERAIN «م».

الميل إلى الحكم المطلق ـ وقد كان شائعاً على سعة في ذلك العصر ـ فمتباينة ومختلفة. ولنستذكر بادىء ذي بدء تجربة هيغل السياسية؛فقد كان يعيش بين ظهراني أمة ما كانت تؤلف دولة ؛ وقد أبدى في عام ١٨٠٢ هذه الملاحظة : « إن ألمانيا لم تعد دولة ؛ ...فالأمبراطورية[١٢] انقسمت الى عدد غفير من الدول التي لا ضامن لوجودها سوى القوى الدولية الكبرى ؛ إنها لا تستند إلى قوة خاصة ، بل أمرها رهن بسياسة تلك القوى الدولية»[١٣] . وهو يعزو هذه الوضعية إلى الضعف المادي للقوة الحربية بقدر ما يعزوها إلى الانعزالية الطائفية والحرفية ؛ ولكن شكواه ، إزاء ما كان يعانيه من عنفوان الدولة الفرنسية ، كانت تنصب ، أكثر ما تنصب ، على أن ألمانيا لم تحظ برجل مثل ريشليو أو نابوليون ، أي بفرد يجسد مبدأها السياسي .

الحكم المطلق لفرد واحد هو إذن بالفعل ، لدى هيغل ، الشرط الأمثل لثبات الدولة ودوامها . لكن ينبغي أن نضيف أن السائد المطلق يمثل روح الشعب (VOLKSGEIST) الذي يحكمه ؛ وبالفعل ، إن ما يكفل لدستور من الدساتير صفة الواقعية هو كونه يستجيب لذلك الروح ، وليس للحكم من غاية أخرى سوى صون الدولة ودستورها . وطبقاً للصورة الدينية العميقة التي تعيِّن كل إيقاع المذهب الهيغلي ، فإن الكلي لا يحوز صفته الواقعية التامة إلا إذا تحقق في فرد من الأفراد ؛ وهذا ما حمل هيغل على أن يكتب قائلاً . « إن المَلَكية هي دستور العقل المنشور ؛ أما جميع الدساتير الأخرى فتعود إلى درجة أدنى من تطور العقل وتحقيقه » ؛ بل إنه يحدد تلك المَلَكِية بأنها الملكية الوراثية التي تتآزر فيها كلية الروح مع مباشرية الطبيعة .

---

(١٢) يقصد الامبراطورية الجرمانية المقدسة التي تأسست لأول عام ٩٦٢م. «م».

(١٣) مفهوم المانيا DIE AUFFASSUNG DEUTSCHLANDS ، مخطوط نشره هـ. هلّر عام ١٨٢٢ .

إن النظرية الهيغلية عن العاهل تشبه كثيراً المثالية الإطلاقية عن الملِك بوصفه « الشريعة الحية » ، تلك المثالية التي راجت في ظل الفيثاغورية المحدثة : فمن المفترض في النظريتيـن كلتيهما أن إرادة العاهل تنزع نحو الكلي وأنها براء من كل عسف ؛ أما ما ضمانات المصداقية الواقعية لمثل هذا الافتراض ، فإن هيغل يلزم الصمت بصدد هذه النقطة ، معتقداً أنه فعل ما فيه الكفاية إذ برهن على الضرورة العقلية والجدلية للعاهل ، تلك الضرورة التي تقتضي ظهوره في الطبيعة وفي التاريخ . وهنا تحديداً ندرك ، خيراً مما في أي موضع آخر ، ماهية منهج يطالب التجربة بتحقيق ما تقرره قبلياً ؛ ولكن هنا أيضاً ندرك بالمقابل، خيراً مما في أي موضع آخر، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الوضع التاريخي الذي أنشأ هيغل من خلاله فلسفته السياسية (بعد معاهدات ١٨١٥)[١٤]، كيف أن ذلك التقرير القبلي يتفق جوهرياً مع التجربة المباشرة والمعاصرة : فنظرية هيغل السياسية هي نظرية حقبة أعيدت فيها الشرعية والسلطة المطلقة ، في كل مكان من أوروبا تقريباً ، الى نصابهما ؛ حقبة جمع فيها أمبراطور النمسا فرانسوا الثاني المدرِّسين وخاطبهم بقوله : « لست بحاجة إلى علماء ، بل إلى بورجوازيين طيبين . فمن يحبني يتعين عليه أن يعلِّم ما آمر به » ، وصرح فيها فردينان السابع ، ملك اسبانيا ، بخصوص دستور ١٨١٢ : « إن إرادتي الملكية تتمثل ليس فقط في عدم القبول بأي مرسوم يصدر عن الكورتيس[١٥] ، بل كذلك في الاعلان عن أن هذا الدستور لاغٍ » ، حقبة أرجأ فيها فريدريش ـ فلهلم ، ملك بروسيا ، إلى أجل غير مسمى

(١٤) المعاهدات التي انهت الحروب النابوليونية بعد مؤتمر فيينا وكرست سيطرة التحالف المقدس لملوك أوروبا على المد الثوري المنحسر . «م».

(١٥) الكورتيس : الهيئة التي كانت مكلفة ، في دول شبه الجزيرة الايبرية ، بمناقشة القوانين وبالتصويت على الضرائب. ويطلق هذا الاسم اليوم على مجلس النواب الاسباني. «م».

إعلان الدستور الذي كان وعد به . وهيغل نفسه ، المدرس في برلين عام ١٨١٨ ، يرى في هذه السلطة المطلقة مدعاة للتفاؤل على النقيض من تشاؤمه عام ١٨٠٣ ؛ يقول في درسه الافتتاحي : « لقد أنقذت الأمة الألمانية قوميتها التي هي الأساس لكل حياة حقة ... وبوجه خاص فإن هذه الدولة (بروسيا) ، التي تبوأت بحكم تفوقها الروحي مكانتها الحقيقية في السياسة ، قد ضاهت ، قوةً واستقلالاً ، تلك الدول التي لا يعز عليها أن تنتزع الغلبة عليها في مضمار الوسائل الخارجية » .

بيد أن السلطة المطلقة ، في فكر هيغل ، لا تنافي وجود دستور ؛ فالعاهل عنده ليس بذلك العاهل الماكيافلّي الذي يرتكز سلطانه على القوة والحيلة ؛ فهو يمثل روح الشعب ؛ وتقوم بينه وبين الشعب العلاقة ذاتها التي تقوم بين الله وكلمته المتجسد ؛ فبينهما وحدة إرادة جذرية ؛ ولهذا يضيف هيغل الى السلطات التنفيذية والقضائية والإدارية المباشرة سلطة تشريعية يعطي فيها ، على ما يبدو ، مكانة الصدارة لتلك الطبقة من المواطنين الذين « قدرهم الخاص أن يشغلوا أنفسهم بأهداف عامة » ، أي طبقة المدرسين والعلماء ؛ غير أنه يقبل فيها أيضاً الطبقات الأخرى . ويبدو على كل حال أن تلك « السلطة التشريعية » لا تعدو أن تكون ، في تفكيره ، مجرد مجلس استشاري . ولن يكون لهذا المجلس في كل الأحوال من كلمة يقولها إلا في الشؤون الداخلية للدولة : أما فيما يتصل بالسياسة الخارجية فليست القرارات وحدها هي التي تعود إلى العاهل ، بل كذلك المشورات : وهذه فكرة توائم تماماً عصراً أراد فيه القيصر الكسندر[١٦] أن يقيم العلاقات الدولية كلها على أساس « حلف مقدس » بين العواهل .

إن هذا الفصل الجذري بين السياسة الداخلية والخارجية يرتكز

---

(١٦) هو الكسندر الأول قيصر روسيا وعدو نابليون اللدود وصاحب فكرة «الحلف المقدس». «م».

على الوضع الفعلي الذي كان قائماً في أوروبا عصرئذٍ ، والذي تمثَّل بالاستقلال الغيور للقوميات التي تخلصت لتوّها من خطر هيمنة الامبراطورية النابوليونية . وقد وصف هيغل على خير وجه هذا الوضع بالعبارات المجردة التالية : « إن كل دولة ، باعتبارها فرداً ، قاصرة على ذاتها حيال الأفراد المشابهين الآخرين . وليس غير العسف والعَرَض يحكم علاقاتهم المتبادلة ، لأن الحق الكلي القمين بأن يجعل من هؤلاء الأشخاص مجموعاً قائماً بذاته هو في وجوب الوجود ، وليس واقعياً وهذا الاستقلال يجعل من النزاع بين الدول علاقة عنف ، هي حالة الحرب » . و « وجوب الوجود » عند هيغل باعث كافٍ لإدانة فكرة ؛ فالفلسفة لا تعتدّ إطلاقاً إلاَّ بما هو موجود ؛ والموجود هو وحده المعقول ؛ فـ « الفلسفة لا تمتّ بصلة إلى موجود يبلغ من عُجزه ألاَّ يحوز القوة ليخرج بنفسه إلى الوجود »[١٧] ؛ وهيغل يلخص رفضه لفكرة جمعية من الدول ، لفكرة حق كلي -وهي الفكرة التي كانت اجتذبت في القرن الثامن عشر مفكرين كُثُراً ، وفي مقدمتهم كانط - في جملة واحدة : فليس لمثل تلك الجمعية صفة الواقع التاريخي . فالكون الاجتماعي الوحيد الذي حققه التاريخ هو الدولة ؛ ولا كون آخر يعلو فوقها ؛ وكل ما يوضع فوقها لا يعدو أن يكون لعبة فكرية لا تستأهل أن تستوقف نظر الفيلسوف الذي يتعين عليه أن يفسر الواقع .

بيد أن هذا الشتات من الأفراد/ الدول يبقى مع ذلك مشكلة بالنسبة إلى الفيلسوف : ففي جميع الحالات التي يصادفه فيها تذرّرٌ ، يعلم سلفاً أن هذا التذرر ظاهري ، لأنه من المضاد للعقل ألاَّ يكون الفرد مطابقاً للكلي . لكن من المضاد أيضاً لكل روح التفكير الهيغلي البحث عن الحل في دولة عليا تذيب في ذاتها الدول الفردية . وإنَّما

---

(١٧) مفهوم الدين BEGRIFF DER RELIGION منشورات غ. لاسون، ١٩٢٥ ؛ ص ٧٣ .

التاريخ عينه ، في واقعيته ، هو الذي يعطي الحل . فماذا يظهر التاريخ لنا ؟ سلسلة من حضارات ودول يذر قرنها بالتعاقب في مقدمة المسرح التاريخي ، ثم تبلغ أوجها قبل أن تأفل وتزول ولا تعود إلى الظهور ثانية : ومعروفة لدينا في هذا المجال موضوعة « عصور التاريخ » ، موضوعة المصير النهائي الذي يحكم تشكل الممالك وانحطاطها ، وهي موضوعة انبثقت بوجه خاص عن فلسفة التاريخ المسيحية بصيغتها المسبقة الأولى لدى فيلون الاسكندري وبصيغتها المتطورة لدى القديس أوغوسطينوس وبوسويه . ولكن لدى كل من القديس أغوسطينوس وبوسويه كان هناك تاريخ مزدوج : تاريخ المدينة الأرضية ، الذي كان تاريخ سقوط الامبراطوريات ، وهو تاريخ بلا تقدم ولا يتأدّى في خاتمة المطاف إلاّ إلى الهدم والإبادة ، وتاريخ مدينة الله بتقدمه المتصل مع الشعب اليهودي ، ثم مع الكنيسة المسيحية ، والمقيض له الخلود مع جماعة المصطفين . أما المذهب الهيغلي فهو بمثابة صهر لهذين التاريخين ، أو بتعبير أدق تأويل للثاني بالأول : فليس ثمّة تاريخ دنيوي متمايز عن التاريخ المقدس ، وإنّما هناك تاريخ واحد ، وهو التاريخ المقدس : ولقد كان منظّرو التقدم في القرن الثامن عشر قد بحثوا في التاريخ الدنيوي عن تقدم عقلي ومعنوي ومادي مبتوت الصلة بالتقدم الديني ؛ وهيغل يحذو حذوهم ويناقض من هنا بالذات المأثور الأوغوسطيني ، إذ يبحث عن التقدم في التاريخ السياسي ؛ ولكنه يحاربهم أيضاً ويقفو أثر القديس أوغوسطينوس ، إذ يعاين في التاريخ السياسي نفسه « تاريخ درجات مجيء الروح »[١٨] : إنه يحارب صراحة إذن فكرة قابلية الكمال ، المنبثقة عن فلسفة الأنوار ، ليستعيض عنها بفكرة التطور (ENTWICKLUNG) ، تطور جرثومة روحية « تحتوي آثارها الأولى سلفاً وبالقوة التاريخ كله » ، وهو

---

(١٨) **فلسفة التاريخ** PHIL. DER GESCH. ، منشورات ركلام ، ص ٩٦.

تطور روحي حقاً لأن قوامه انتصار متواصل للروح على ماضيه .

إن التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة هو (ما عدا الشعوب الطبيعية أو التي بلا ثقافة) تاريخ الشعوب التي شكلت الدول ، على اعتبار أن الدولة هي المظهر الأرضي للكلي ؛ وأول ما يأخذه بعين الاعتبار في دولة من الدول هو أساسها الروحي : « إن جوهر الأخلاقية والدولة هو الدين ؛ فالدولة تقوم على الحس الخلقي ، والحس الخلقي يقوم على الحس الديني » (**موسوعة العلوم الفلسفية** ، ص ٤٦٤) ؛ وهذه دعوى حافلة بالنتائج ، إذ تتضمن إدانة للمذهب الحرِّي[١٩] العلماني الذي رأى النور في فرنسا في عهد الثورة الكبرى ؛ فمن الإسراف في العبث ، على ما يرى هيغل ، الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يفعل بموجب تشريع لا يكون موافقاً لروح دينه ؛ فالقوانين لا يمكن أن تتبدَّى عندئذٍ إلاَّ وكأنها من صنع بشري مصطنع : وهذا نقد يوازي نقد أوغست كونت ويضارعه . فإذا ما تمَّ التسليم بهذه الدعوى ، بات قوام التاريخ في جوهره تمييز النفس الروحية لكل واحدة من الدول التي هيمنت بالتناوب في العالم : فنجاح دولة من الدول ، وغلبتها العابرة ، نجاح لمبدأ روحي يعبر عن أرفع درجة بلغ إليها في تلك اللحظة الروح الإلّهي النافذ إلى العالم ؛ فهي عندئذٍ الفرد الذي يمثل الكلي ؛ لكنها تمثله على وجه منقوص . وتلك هي علة سقوطها التي تُشتق من عدالة مباطنة : فالتاريخ ثيوذيقا[٢٠] .

إن ما تفترضه دعوى كهذه جلي للعيان : استبعاد لكل ارتباط بما قبل التاريخ وبالشعوب الطبيعية ، كما تقدم بنا القول ؛ واستبعاد أي دور ذي شأن للأحداث العارضة في التاريخ لأن توازنه يلغي مفعولها؛أما

---

(١٩) أي الليبرالي. «م».

(٢٠) الثيوذيقا THÉODICÉE : منحوتة من اليونانية من « ثيوس THEOS » أي إله ومن « ذيقا DIKÉ » أي عدالة : نظرية العدالة الآلّهية . « م » .

الاعتقاد المضاد بإمكانات مفتوحة دوماً فيتأتى من نضج غير كافٍ في الحكم : « إن العالم الواقعي هو كما يجب أن يكون ؛ والعقل الإلّهي الكلي هو القدرة على تحقيق الذات بالذات » (**فلسفة التاريخ** ، ص ٧٤) ؛ وأخيراً استبعاد للتأثير العقلاني والإرادي للبشر على مجرى التاريخ : فالفعل هو نقطة انطلاق لسلسلة لامتناهية من النتائج يجهلها فاعله ؛ وفاعل الفعل لا يريد ما هو « جوهري » في فعله ؛ فقد كان قيصر يعتقد أنه لا يفعل ضد القوانين إلّا لطموحه الشخصي ، ولكنه كان يعدّ في الواقع لمجيء عالم جديد ؛ وذلك أن « للعقل حيلة » ، فهو يستخدم لأغراضه وغاياته هوس الرجل العظيم ؛ ومن ثم فإن التاريخ يحكم على الأشخاص حكماً مغايراً لحكم الأخلاق : فالشخص التاريخي يبدو لاأخلاقياً لأنه يمهد السبيل للمستقبل ويفعل ضداً على أعراف عصره ؛ وحتى المجرم يمكن أن يكون أداة للتاريخ . وبالمقابل ، تفترض هذه الدعوى تساوقاً تاماً بين الطبيعة والحرية ؛ فالمبدأ الروحي الذي يمثله شعب من الشعوب ليس بالنسبة إليه « شيئاً اختيارياً » ؛ فهو ينبع أولاً من الغريزة الطبيعية .

على طرفي نقيض من هذا التصور الطبيعي ـ الروحي ، إن جاز القول ، لمسار التاريخ ، اصطدم هيغل بالتصور الروحي الخالص الذي كان يقول به الكاثوليكيون ، الممثّلون يومئذٍ بلامنيه وشليغل وريموزا RÉMUSAT ممن كانوا يرون أن العصر التاريخي يتولد من انحطاط ويؤلف بقايا مأثور متحدر عن شعب كان يتمتع في الأصل بصفة الكمال ؛ ولنضف على كل حال أن هذه الفرضية الغريبة والسحيقة القدم كانت سنداً لمباحث وضعية أرست يومئذٍ الأسس الأولى لعلم اللغة وعلم الأساطير المقارنين . وكان من رأي هيغل أن مثل ذلك الشعب الأصلي لا يمكن أن يدخل في نسيج التاريخ ؛ فالشعوب التاريخية هي تلك التي شكّلت دولاً والتي حازت هي نفسها المعرفة بتاريخها الخاص وأورثتها للأجيال القادمة . بيد أن هيغل كان ، بحكم المبدأ نفسه ، يناوىء كل

مين إلى تواريخ مقارنة تريد أن تقرِّب الشقة بين حضارات متغايرة ، كالميتولوجيا الهوميرية وميتولوجيا الملاحم الهندوسية ، وكالفلسفة الصينية وفلسفة الإيليين وفلسفة سبينوزا ، وأخيراً كالأخلاق اليونانية ـ الرومانية والأخلاق المسيحية ؛ ويحرص هيغل ، وتلك هي المسلَّمة التي شاد عليها كتابه ، أن يجعل من كل حضارة كتلة قائمة بذاتها ، فإذا كررت تفاصيل حضارة أخرى كررتها بروحها الخاص . فأصل مؤسسة من المؤسسات ، وليكن على سبيل المثال الأصل المسيحي لعقيدة وثنية ، عديم الأهمية بالنسبة إلى المؤرخ (**فلسفة التاريخ** ، ص ٩٩ ؛ ١٠١ ـ ١١٢ ؛ ٤٢٢) .

حيال جملة هذه المبادىء وهذه الاستبعادات ينتهي المرء إلى أن يتساءل عمَّا إذا كان التاريخ الهيغلي لا يزال تاريخاً ؛ فهو تاريخ لا يعنى بالماضي بما هو كذلك أو لا يعنى به إلَّا بقدر ما يتم تجاوزه : « إننا ، إذ لا نضع نصب أعيننا سوى فكرة الروح ، وإذ نعتبر كل شيء في التاريخ تجلياً له ، لا نقيم اعتباراً ، ونحن نطوِّف عبر الماضي ، مهما يكن من اتساعه ، إلَّا للحاضر وحده ؛ آية ذلك أن الفلسفة ، إذ تشغل نفسها بالحقيقة ، تتعاطى مع الحاضر الأزلي . فلا شيء يضيع في الماضي لأن الفكرة حاضرة والروح خالد ؛ ... والآناء التي يبدو الروح وكأنه يحوزها فيما دونه إنَّما يحوزها في عمقه الحاضر » (ص ١٢٤ ـ ١٢٥) .

إذا انتقلنا الآن إلى المضمون العيني لهذا التاريخ (المترع بتبحر هيغل الفعلي وبسعة اطِّلاعه ، حيث تطالعنا صفحات مرموقة حول التوزيع الجغرافي للحضارات) ، نجد أن هذا التاريخ محاولة من قبل هيغل لتطبيق ثلاثيته على تعاقب العصور الكبرى الثلاثة التي يميزها في تاريخ العالم : الممالك الاستبدادية الآسيوية ، الحضارة اليونانية ـ الرومانية ، الحضارة الجرمانية ـ المسيحية . ويتذكر هيغل هنا المخطط الذي كان رسمه في **فينومينولوجيا الروح** : فتلك المراحل الثلاث

تشير إلى درجات ثلاث في الحرية ؛ حرية الحاكم المستبد في ذاتها ، والركيزة التي تقوم عليها هي خضوع المجموع ؛ والحرية الخارجية للمواطن اليوناني أو الروماني ، وركيزتها القانون ، أي تجريدُ الروح المفارقُ للطبيعة ؛ وحُرية المسيحي الداخلية التي يقع على عاتق الجرمانية GERMANISME مهمة ترجمة مبدئها إلى الواقع السياسي ؛ وهذه المرحلة الأخيرة هي « نهاية الأيام » ، وهي وحدها التي تتيح إمكانية تقييم مجمل التطور التاريخي .

العِرْق الجرماني هو إذن العرق المختار الأخير لروح العالم ، لما بينه وبين الروح المسيحي من وشائج قربى : « لقد كانت الداخلية الخالصة للأمة الجرمانية التربة الموائمة لتحرر الروح ؛ أما الأمم اللاتينية فقد حافظت ، على العكس ، في أعماق النفس على ازدواجية ؛ فهي ما تزال تحتفظ في داخل ذاتها ، وهي المتحدرة من مزيج من الدم اللاتيني والدم الجرماني ، بتنافر ما ... فلديها يتبدَّى ذلك الانفصال ، ذلك الاستمرار للتجريدات ، ذلك الغياب لتركيب الروح والحس الذي نسميه GEMÜT ، ذلك الغياب لحس الروح ؛ فهي ، في صميم الصميم من ذاتها ، خارج ذاتها ؛ والداخلية رابط لا يفطن حسها إلى عمقه ، نظراً إلى انشغاله باهتمامات متعيِّنة يغيب عنها لاتناهي الروح ... يقول نابليون : على رسلكم ، سوف نعود إلى القداس ... تلك هي العلامة الفارقة الأساسية لتلك الأمم : الانفصال بين الشاغل الديني والشاغل الدنيوي ... وسبب الازدواجية يكمن في روحها بالذات ، روحها الذي فقد كل اتحاد ، كل وحدة عميقة » (ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤) . فهناك ، من جانب أول ، الأمم الكاثوليكية وفلسفة الأنوار والثورة الفرنسية الكبرى ؛ ومن الجانب الآخر ، لوثر والديانة البروتستانتية . وفي العالم الكاثوليكي ينقسم الوجدان إلى اثنين ؛ ففي جانب توضع التقوى ، وفي جانب آخر القانون ؛ وإنَّما على هذا المبدأ المجرد والشكلي يقوم مفهوم المساواة والروح الثوري اللذين يجعلان من الدولة محض احتشاد من

إرادات متذرِّرة ، كل واحدة منها مطلق . أما لوثرْ فيفوز بالحرية الروحية بتوكيده أن قدر الفرد ماثل فيه ؛ وعن طريق الكنيسة البروتستانتية تتم مصالحة الدين مع القانون ؛ فليس ثمَّة من وجدان ديني منفصل عن القانون ومعارض له .

إن التفوق النهائي للجرمانية إذن هو تفوق روحي : فالعرق الجرماني يحوز الصفات الطبيعية التي تتيح له أن يستقبل الوحي الأسمى من الروح المطلق . وليس تفوق العرق بما هو كذلك هو ما يجري التوكيد عليه هنا ، وإنَّما فقط بالإضافة إلى لحظة محددة ، إلى الآن النهائي من تاريخ العالم .

« إن الله ينبغي تصوره كما الروح في طائفته » (**موسوعة العلوم الفلسفية** ، ص ٥٥٤) ؛ إن هذه الصيغة للورع البروتستانتي تشير إلى الاتصال بين نظرية الروح الموضوعي (الدولة) ونظرية الروح المطلق ؛ فوحده ، في نظر لوثر ، من ينتمي إلى المسيح يعرف الله ، وليس لكلمة الله الفاعلة ، أي المسيح المكروز به ، من وجود إلاَّ في الكنيسة . ولدى هيغل ينتقل التجمع السياسي ، الذي ما يزال خارجياً ، إلى التجمع الروحي ، حيث ينصهر ، في وحدة الكنيسة ، ما يأتي من الروح الفردي مع ما ينطلق من الروح المطلق . وأرفع طور للروح ، الذي آب إلى ذاته وإلى بيته ، بعد أن وضع ذاته داخل ذاته على أنه روح ذاتي وتجلى خارجياً في الدولة وفي التاريخ ، هو الدين ، مفهوماً على أنه وحدة الحياة الروحية الداخلية . وليس المقصود في مثل هذا التصور للدين البلوغ إلى الله بقدر ما أنه تكريس الإنسان : فالله غير مستقل عن الطائفة الروحية ، بل لا وجود له بما هو كذلك ، ومن حيث أنه عارف ذاته بذاته ، إلاَّ في هذه الطائفة . والآناء الثلاثة التي ينتشر من خلالها الروح المطلق ، أي الفن والدين المنزل والفلسفة ، تنتمي ثلاثتها (وليس ثانيها فقط) إلى الدين : وسوف نرى كيف أن نظرية الفن ونظرية الفلسفة هما تأويل ديني ، ترجمة لفاعلياتنا الإنسانية

إلى مفردات روحية .

وعلى وجه التحديد لأن ذلك هو واقع الحال ، فإن نظرية الفن لا يمكن أن تكون سوى فلسفة في تاريخ الفن ، ونظرية الدين لا يمكن أن تكون سوى فلسفة في تاريخ الأديان، ونـظرية الفلسفـة أخيراً سـوى فلسفة في تاريخ الفلسفة: فالفاعلية الروحية الواقعية والعينية هي التي ينبغي ان تعطى معنى ما هي كائنة عليه حقاً ؛ ولا مجال ، هنا أيضاً ، لأن يدور بيت القصيد حول مثال غير موجود ، حول وجوب وجود عاجز . ومن الممكن أن نعمم ، وهيغل نفسه يفعل ذلك ، الملاحظة التي أبداها بخصوص نظرية الدين : « إن الأديان المتعيِّنة هي درجات متعيِّنة من وعي علم الروح ؛ هي شروط ضرورية لإنتاج الدين الحقيقي ، للوعي الحقيقي للروح . ولهذا يكون لها وجود تاريخي أيضاً ... ففي العلم الحقيقي ، في علم للروح ، موضوعه هو الإنسان ، **يكون تطور مفهوم مثل هذا الموضوع العيني هو أيضاً تاريخه الخارجي ويكون قد وجد في الواقع** » . قوام النظرية الهيغلية في الروح المطلق إذن تاريخ إنساني تنتظمه جدلية ما . وما الروح الإنساني إلاَّ الروح الكلي عينه : « الإنسان بذاته هدف ؛ ينطوي في ذاته على قيمة لامتناهية ، وهو برسم الأبدية ، موطنه في عالم فوق الحس ، في داخلية لامتناهية ، لا يبلغ إليها إلاَّ بقطعه أواصره بالوجود والإرادة الطبيعية ، وإلاَّ بعمله في سبيل هذه القطيعة » .

إن عمل الداخلية هذا تتعين مراحله بالفن والدين المنزل والفلسفة ؛ فبادىء ذي بدء الفن الذي يترك بعد ، في الأثر الخارجي والعلامة الحسية للفكرة ، الطبيعة غريبة عن الروح ؛ وبعدئذٍ الدين المنزل الذي يصالح ، بوساطة عقيدة تجلي الأب في الإنسان ـ المسيح ، الإنسان الذي انفصل عن الروح المطلق مع الله ؛ وأخيراً الفلسفة التي تعبر ، في صورة الفكر المفهومي ، عمَّا كان الدين يبلغ إليه على نحو منقوص في صورة التمثيل و « التي تحرر مضمون الدين

من الشكل الحصري الذي كان يحتويه » (الفقرة ٥٧٣) .

وأما أن الجدل والتاريخ لم يتحدا ، بل أعاق على العكس كل منهما الآخر في تحقيق علوم الروح ، فهذا ما ينجلي للعيان بمزيد من الوضوح إذا ما لاحظنا أن أهليته كمؤرخ كانت أعظم وأن المادة التاريخية كانت أغنى من ألاّ يتأديا إلى تفجير الأطر الجدلية .

هذا ما نتبينه أولاً في نظرية الفن . فهذه النظرية تولدت من الثنائية القائمة بين الطابع المادي ، المتناهي ، الموجود للأثر الفني ، وبين ما يعبر عنه هذا الأثر ، أي اللاّمتناهي . والحال أن هيغل يستخدم على نحو واضح للعيان في حل هذا النزاع جدليتين متباينتين ، ترتكز واحدتهما على محض تحليل إيديولوجي وتدخل في باب الاستطيقا بالمعنى العادي للكلمة ، بينما تتوجه الثانية إلى التاريخ . الأولى تبيِّن كيف يصير الواقع الخارجي للأثر الفني داخلياً ، أولاً لأنه يوحي بصور وتمثلات ذاتية ترتبط ، بوساطة الخيال ، بالفكرة ، وثانياً لأن الفن يتطور ، في محاكاته للطبيعة ، نحو الأشكال التي تفصح أحسن فأحسن عن الروح ، وصولاً إلى الشكل الإنساني ؛ وأخيراً ، وعلى اعتبار أن الشكل يبقى دوماً ، بحكم خصوصيته ، خارجياً بالنسبة إلى الكلي المطلق ، يخلق الفن ، كيما يعبر عن الله ، عدداً لامتناهياً من الأشكال : وذلك هو مذهب تعدد الآلهة الذي يرتبط بمصيره النحت اليوناني ـ الروماني . وتسعى جدلية ثانية (بلا جدوى على كل حال) إلى تحديد تقدم للفنون يكون في الوقت نفسه تاريخياً : وآناؤه الثلاثة هي الفن الكلاسيكي ، والفن الرمزي ، والفن الرومانسي[٢١] . فالفن الكلاسيكي ، الذي يتمثل قبل كل شي بالنحت ، يرى مباشرة في المتناهي علامة اللاّمتناهي ، بدون أن يفطن إلى تعارض فردية الأثر

---

(٢١) الترتيب عند هيغل مختلف قليلاً : فأول الفنون من حيث الظهور تاريخياً هو الفن الرمزي . ويليه الفن الكلاسيكي ، ويليه أخيراً الفن الرومانسي. «م».

الفني مع الوجود الكلي ؛ أما في الفن الرمزي ، وأنموذجه العمارة ، فإن الشعور بعدم مطابقة الشكل للفكرة يسوق إلى بحث لامتناهٍ عن شكل مطابق ؛ وذلك هو فن الجلال ، وقوامه الإيحاء بوساطة الشكل بالفكرة المطلقة التي هي نفي الشكل ؛ ومن هذا القبيل الكنيسة القوطية التي يطيل هيغل تحليلها والتي « يتجلى فيها النزوع إلى التسامي باعتباره طابعها الرئيسي ، مما يجعل الأعمدة تجاوز عرض قاعدتها إلى حد يتعذر معه على العين متابعة الحساب ؛ فالأعمدة تصعد إلى ارتفاع لا تدرك معه العين على نحو مباشر حجمها الكلي . فالعين تتيه هنا وهناك، وتتسامق هي نفسها إلى الأعلى ، إلى أن تبلغ إلى الانحناء المتئد الانحراف للأقواس التي تنتهي إلى التلاقي ، وهناك تحط العين ؛ وعلى هذا المنوال نفسه تتسامى النفس ، في تأملها القلق المرنّق ، تدريجياً من الأرض إلى السماء ولا تجد سكينة لها إلاَّ في الله » . وفي الفن الرومانسي ، أخيراً ، لا يعود الله يقنع بأي شكل خارجي ، ولا يجد تعبيره إلاَّ في ما هو روحي ؛ وتتدرج في هذا الفن فنون الرسم والموسيقى[٢٢] ، حيث تتبدّى الخارجية أو الأصوات أو الألوان عَرَضية تماماً بالإضافة إلى دلالتها ؛ وهذه الفنون هي الفنون الداخلية بامتياز ؛ و « الشعر يفلح في رَوْحَنة عنصره الحسي ، الصوت ، إلى درجة لا يعود معها هذا العنصر سوى علامة عاطلة عن التعبير الذاتي » .

إن حقيقة الأثر الفني لا تكمن إلا في وعي الذات التي تتأمله ؛ فهي أشبه بشخصية تبحث عن مؤلِّف ، ومعناها ينتظر وعياً ليدركه . أما الدين فهو على العكس علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده . « ليس الله هو الله إلا بقدر ما يعرف نفسه بنفسه ؛ والحال أن معرفته بذاته هي ، فضلاً عن ذلك ، وعيه بذاته من خلال الانسان ، ومعرفة الإنسان

---

(٢٢) يسهو إميل برهييه هنا عن الشعر ، أرقى الفنون الرومانسية في نظر هيغل. «م».

بالله تتواصل في معرفته بنفسه في الله » (الفقرة ٥٦٤) . وعلى مثال تلك الآلهة البدائية التي كانت تفارق الحياة بدون أضاحي عبادها ، يمكن القول بحرف الكلمة إن الله كما يتصوره هيغل يدين بوجوده للدين ؛ فالدين هو الله المتجلي لذاته ، لا كما من قبل بآنائه المجردة والمفارِقة ، وإنما المتكشف لذاته كما هو ، أي كروح ، وعلى وجه التحديد كروح يمتنع عليه أن يتكشف إلا للروح .

غير أن هذا التكشف لا يتم إلا في الدين المطلق الذي هو المسيحية ؛ فهذا الدين المطلق هو خاتمة تطور طويل الأمد نرى فيه المفهوم يتجرد ، عبر الأديان التاريخية التي كانت بمثابة مراحل ضرورية لذلك التطور ، رويداً رويداً من ثباته ورسوخه ، ومن عدم مطابقته لذاته ، ويتوصل إلى الوعي الحقيقي بالذات . وفي الدين كما في كل مضمار آخر ، يمتنع على المفهوم أن ينكشف في مثاليته إلا عن طريق نفي جميع الأشكال المتناهية . وهذا الضرب من تطور الله ، الذي يتبع تاريخ الأديان ، هو على كل حال تطور الانسانية ذاتها : « إن لازمة الإله الشرير أو الإله الطبيعي بشر أشرار ، طبيعيون ، بلا حرية ؛ أما مفهوم الله المحض ، الله الروحي فلازمته الروح الحر ... إن تصور الانسان لله يناظر تصوره لذاته ، لحريته » .

إن الأديان الأولى هي الأديان ذات النزعة الطبيعية ، حيث لا يعرف الوجدانُ الروحَ إلا غارقاً في الطبيعة وغير محبو بالحرية . وذلك هو عصر الأديان الشرقية : فبادىء ذي بدء السحر ، وهو لا يكاد يستأهل اسم الدين ، حيث لا يعرف الانسان الروح إلا بصفته قوة قادرة على تغيير الطبيعة مباشرة ؛ وبعدئذ دين « الجوهرية » ، وأنموذجه في نظر هيغل البوذية ؛ وعلامته الفارقة ، بالإضافة إلى وضع لإله ذي قدرة مطلقة ، الاعتقاد بالطابع العرضي ، العابر ، اللاواقعي للذات والفرد ؛ والله في هذا الدين موجود روحي ، ولكنه يتسم ، بحكم غياب الذاتية ، بجميع صفات الموجود الطبيعي ؛ ويأتي بعد ذلك « دين

الذاتية المجردة » ، دين النور ، دين زرادشت ، الذي تسعى فيه الذات إلى توكيد ذاتها في وحدتها ، ويسعى فيه الخير إلى توكيد ذاته ضد الشر ، والنور ضد الظلام .

أما الأديان الثانية فهي أديان « الفردية الروحية » ، التي ترفع الروح فوق الطبيعة ، وتجعل الطبيعة تابعة له تبعية البدن للنفس . والأنموذج الأول لهذه الأديان الدين اليهودي ، وهو دين إله روحي ، تقف الطبيعة بتمامها حياله بلا ماهية وبلا جوهر ، إله لاكوني ACOSMIQUE ذي قدرة كلية مطلقة : وذلك هو دين الجلال . والدين اليهودي يقابله الدين اليوناني ، المتميز بالدور الايجابي للطبيعة : فهي عضو الروح وتعبيره ؛ والبُدن نفسه إلهي ؛ لكن البدن المتناهي يعبر عن روح متناهٍ : وذلك هو دين الجمال . ولكن الدين الروماني بالمقابل يجعل من جديد من الروح مركز الحياة الإلهية ؛ وهو دين نفعي يرى أن الوجدان البشري واهتماماته هي الغاية التي لا تعدو الموجودات الإلهية أن تكون وسائلها .

يأتي أخيراً ، في الزمن الموقوت ، الدين المطلق أو الدين الحق ، الدين الذي فيه يتكشف الروح : « إنه الدين المبين OFFENBARE ، وليس فقط الدين الموحى به GEOFFEN BARE » ؛ إنه دين المسيح ، الدين الذي يخرج فيه « الجوهر الكلي من تجريده ، فيحقق ذاته في وعي فردي لذاته ، ويدخِل إلى مسار الزمن ابن أبديته ويظهِر فيه الشر منتفياً في ذاته ؛ بيد أن هذا الوجود المباشر والمحسوس للمطلق العيني ينطفىء ، في الوقت نفسه ، في ألم السلبية التي كان غداً فيها ، باعتباره ذاتاً لامتناهية ، مطابقاً لذاته ؛ وهذا المطلق صار لذاته لأنه العودة المطلقة ، الوحدة الكلية للكلي وللفردي ، فكرة الروح بوصفه سرمدياً ، وإن يكن في الوقت نفسه حياً وحاضراً في العالم » (موسوعة العلوم الفلسفية ، الفقرة ٥٦٩) .

لقد تعذر علينا أن نعطي أكثر من رسم جافٌ للغاية لعلم الأديان

هذا ، العلم الذي وضع فيه قيمة أفكاره على حجر المحك بنفاذه إلى أدق التفاصيل العينية للأشكال الدينية التي كانت لا تزال كثرة منها شبه مجهولة ؛ ولا يجوز لنا أن ننتقص انتقاصاً مسرفاً من قيمة هذا العلم ، وما ذلك فقط بحكم المادة التاريخية الغنية التي اعتمد عليها ، وإنما كذلك لما تجشمه من جهد للإمساك بمختلف أشكال الفكر الديني في أصالتها ، بدلاً من أن يتقيد بالمناهج المقارنة المبهمة التي كان معمولاً بها يومئذ ؛ ولم يكن من غير المجدي بلبلة طمأنينة أولئك الذين كانوا يعتبرون وجود استمرارية يهودية ـ مسيحية وسط الجهالات الوثنية عقيدة لا تقبل نقاشاً ؛ ولسوف تُطرح مسألة أصول المسيحية على بساط البحث ابتداء من ذلك اليوم في مناخ جديد .

ونستطيع أن نثمِّن مثل هذا التثمين تاريخ الفلسفة الذي يؤلف لب النظرية الهيغلية في الفلسفة . وقد كنا نوهنا بميزة ذلك التاريخ في مدخل كتابنا هذا(٢٣) ، وما سبق لنا قوله يبين لنا بما فيه الكفاية أن مثاليته المطلقة إن هي إلا المسيحية ، وأنها تحتويها بعد نقلها من صعيد التصور إلى صعيد الفكر ؛ هناك إذن فلسفة حقة مثلما هناك دين حق ، وبما أن الدين الحق يحتوي في ذاته جميع أشكال الدين السابقة منتفاةً ، فإن الفلسفة الحقة ما أمكن لها هي أيضاً أن تخرج إلى حيز الوجود إلا عبر متوالية من معارضات وانتفاءات يمكن لسلسلة المذاهب التاريخية أن تقدم لنا صورة عن سلسلتها الجدلية .

على هذا النحو أنجز هيغل برباطة جأش ترجمة الواقع كله إلى لغة نظرية ؛ فالروح يشعر في كل مكان أنه « في بيته » ؛ ولا شيء يعصى على هذه الروحية الظافرة . لكن أوج الروح في المذهب الهيغلي يتجسم في الثقافة الانسانية ؛ وحتى الدين يرى إليه باعتباره واقعة ثقافية ؛ فهو معرفة الله لذاته ، والله لا يعرف ذاته إلا بهذه الثقافة

---

(٢٣) انظر المجلد الأول، ص ٢٥ (الطبعة العربية: **الفلسفة اليونانية**، ص ٣٤. «م»).

وفيها . وأجلى نتيجة لفلسفة هيغل هي ختم جميع واقعات الطبيعة والتاريخ بالخاتم الإلّهي : فالمدينة الأرضية تتحول إلى مدينة لله . ولئن عرف العصر القديم وعصر النهضة حلولية ذات نزوع طبيعي ، فإن الحلولية عند هيغل هي حلولية ثقافية ترتبط في آن معاً بالتصوف الألماني الذي كان يرى في الانسانية جزءاً من الحياة الإلهية بالذات ، وبالوضع الفكري لعصر بحث بوجه خاص ، في العلوم المعنوية الوليدة ، عن تعريف عيني وتام للإنسان : انزعوا التصوف ، تلفوا لدى هيغل عبادة كونت للإنسانية . وهذا التوجه العصري للفكر هو ما لم يستطع أن يفهمه سائر الفلاسفة الألمان من مستلهمي التصوف ، وهو ما يفرد لهيغل بينهم مكانة منقطعة النظير .

ثبت المراجع

G. W. F. HEGEL, *Werke*, 19 vol., 1832 - 87; *Sämmtliche Werke, Jubileum Ausgabe*, 20 vol., Stuttgart, 1927...; *Sämmtliche Werke*, éd. G. Lasson, Leipzig, 1923 - 38, nouvelle éd. critique de J. HOFFMEISTER, 30 vol., Hamburg; *Hegels Archiv.*, Berlin, 1912...; *Hegel - Studien*, Bonn, 1961...; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPPOLITE, 1939 - 1941; *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPPOLITE, 1967; *Science de la logique*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1949; *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. GIBELIN, 1952; *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. KAAN, 1940; *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. J. MARTIN, introd. J. HYPPOLITE, 1948; *Esthétique*, trad. J. GIBELIN et S. JANKÉLÉVITCH, 4 vol., 1944; nouvelle éd., 8 vol., 1964; *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. H. NIEL, 1947; *La raison dans l'histoire*, trad. K. PAPAIOANNOU, 1965; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. GIBELIN, 1946; *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. J. GIBELIN, 1954, nouvelle éd. 1959; *Correspondance*, trad. J. CARRÈRE, 1962...; *Propédeutique philosophique*, trad. M. de GANDILLAC, 1963.

G. LUKACS, *Der junge Hegel*, Zurich, s. d.

A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947.

J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., 1956; *Logique et existence*, 1953; *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948.

J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2[e] éd., 1951.

E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, 1950.

الفصـل العاشـر
تفكك الهيغليـة

(١)
الهيغليـة اليسـارية

يجد فريدريش إنغلز أن بين منهج هيغل ومذهبه تضاداً كان لا بد أن يتأدى ، بعد النجاح الباهر الذي لاقاه فكره بين ١٨٣٠ و ١٨٤٠ ، إلى تفككه وتحلله ، وإلى الانشقاق بين أنصاره : المذهب ، أي جملة الحقائق المطلقة والثابتة وغير القابلة للتبدل التي داخله الاعتقاد أنه بالغ إليها في الفن والسياسة والدين والفلسفة : الدولة البيروقراطية البروسيَة ، الفن الرومانسي ، المسيحية ، المثالية ؛ والمنهج ، أي الاعتقاد الراسخ بأن الفلسفة ليست مجموعة من المبادىء الوثوقية الثابتة المتحجرة ، بل هي السيرورة التي تحول دون كل حقيقة ودون تصورها لذاتها على أنها مطلقة ، ودون كل مرحلة اجتماعية ودون أن تكون نهائية . المذهب محافظ ، والمنهج ثوري . ومن هنا كان الانقسام إلى يمين وإلى يسار هيغلي : « إن أولئك الذين كانوا يتمسكون بوجه خاص بمذهب هيغل كان يمكن أن يساورهم الاعتقاد بأنه أُذِن لهم أن يبقوا محافظين إن في مضمار الدين وإن في مضمار الفلسفة ؛ أما أولئك الذين كانوا يرون أن جوهر فلسفة هيغل يكمن في المنهج الجدلي

فكان يسعهم ، على العكس ، أن يميلوا إلى المعارضة الأكثر تطرفاً إن في موضوع الدين وإن في موضوع الفلسفة »[1] . إن هذه النتائج لم يستخلصها هيغل المأخوذ في دوامة ضرورات المذهب ، وإنما الذي تولى ذلك الشباب الهيغلي ، تلك الجماعة التي ألِّفت المعارضة الليبرالية في بروسيا بدءاً من عام ١٨٤٠ ، في ظل العهد الرجعي لفريدريش ـ فلهلم الرابع . كتب واحد منهم في عام ١٨٤١ يقول[2] : « لقد استخلصوا منه النتائج الصادقة التي ما كان هيغل نفسه يجـرؤ على بسطها . فالوعي الانساني هو الذي يولِّد كل ما يُدرج في عداد الحقائق ، وعلى حين أن الحقائق تتطور ، تتحارب ، تتوحد ، يبقى الوعي هو وحده المبدأ الصادق . إن الحقائق كافة لا تعدو أن تكون صوراً من الروح المطلق ؛ فليس فيها شيء نهائي ؛ والروح يولِّد دوماً حقائق جديدة ؛ والصيرورة هي المبدأ الأوحد لكل فلسفة . وهكذا ، فإن ما من شيء بدائم سوى فعل الروح نفسه الذي سيترجم عن نفسه في صور جديدة باستمرار » ؛ وهذه نتيجة لازمة ، إلا أن يسلِّم المرء ، كما يقول نيتشه ، بأن « نقطة الأوج والنهائية للسيرورة الكلية تتطابق ، بالنسبة إلى هيغل ، مع وجوده هو ذاته في برلين » .

لقد طُبِّق المبدأ ، أول ما طبِّق ، على الدين ، إذ كان النقاش في شؤون الدين يومئذ أقل خطورة من النقاش في شؤون السياسة ؛ وقد اتفق رأي الجماعة على أن الدين المسيحي هو من نتاج الوعي الانساني ؛ وتلك هي السمة المشتركة بين مؤلَّفات كل من دافيد

---

(١) لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية L. FEUERBACH ET LA FIN DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE، ترجمة م. أوليفييه، باريس ١٩٣٠، ص ٤٣.

(٢) موزس هس: الأزمة الراهنة للفلسفة الألمانية GEGENWÄRTIGE KRISIS DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE ، أورده وترجمه غروتويزن : « أصول الاشتراكية في ألمانيا » ، في المجلة الفلسفية REVUE PHILOSOPHIQUE ، ١٩٢٣، ص ٣٨٢ .

شتراوس (**حياة يسوع** ، ١٨٣٥) ، وبرونو باور (**نقد تاريخ إنجيل يوحنا والأناجيل الأربعة المتوافقة** ، ١٨٤٠ ـ ١٨٤٢) ، و ل . فيورباخ (**ماهية المسيحية** ، ١٨٤١) ؛ ولكن لم يكن ذلك ، رغم صلة القربى بين الكثير من الصيغ ، بمثابة عودة إلى القرن الثامن عشر ؛ فالأصل الانساني لم يعد هنا طريقة من طرائق إنكار الدين ، بل وسيلة لإعطاء الانسان وعياً بغناه الداخلي الخاص ؛ يقول فيورباخ : « إن التبحر والفلسفة لا يعدوان في نظري أن يكونا وسيلتين لنبش الكنوز الخبيئة في قلب الإنسان »[٣] . وهذه السمة هي التي تربط الهيغليين اليساريين ربطاً وثيقاً بهيغل ، على الرغم من موقفهم النقدي منه في غالب من الأحيان .

إن إيقاع فكر فيورباخ في ماهية المسيحية هيغلي تماماً ؛ وقوامه بيان كيف أن ما هو خارجي عنا في الظاهر هو في الواقع داخلي ، وكيف أن الله الذي يسقطه اللاهوتيون خارج الإنسان هو في الواقع الانسان نفسه : ارتداد نحو الذات ، تطابق وعي الله ووعي الذات : أليس ذلك هو الروح الهيغلي ؟ إن الدين ينبع من سمة تميز عميق التمييز الشعور الانساني من الشعور الحيواني : فشعور الانسان مزدوج ، إذ هو يستشعر ذاته فرداً ويتعرف ذاته نوعاً ؛ إنه يتعرف ذاته بما هو كذلك في الفكر الذي هو لغة داخلية ، يخاطب فيها الانسان ذاته ، فيكون في آن معاً أنا وأنت ؛ إنه يعرف إذن لاتناهي نوعه ، لاتناهي وجوده الحق بالتضاد مع محدودية فرده . وليس الله سوى مجموع الصفات اللامتناهية ، من حكمة وحب وإرادة ، التي تعود إلى النوع البشري . وعبثاً نبحث في الدين عن شيء لا يكون مرجعه إلى الإنسان : فما من صفة في الله ليست هي نوعياً انسانية ؛ بل اكثر من ذلك : ما من هدف

---

(٣) ماهية المسيحية L'ESSENCE DU CHRISTIANISME ، الترجمة الفرنسية ، ١٨٦٤ ، ص ١٩ .

اخر في الدين سوى الإنسان نفسه ؛ ذلك ان الإنسان لا يفكر من خلال الدين إلا بخلاص ذاته : « إنه يجعل من نفسه هو الهدف ، هو موضوع افكار الله . وسر التجسد هو سر حب الله للإنسان ؛ لكن ليس سر الله سوى سر حب الانسان لذاته »[٤] . ولقد كان الوهم اللاهوتي ضرورياً على كل حال : فالداخلية هي دوماً مسك الختام : « إن قوام التقدم التاريخي للأديان هو أن ما كانت الأولى منها تتأمله وتعبده على أنه إلهي تراه الأخيرة منها ذاتياً أو إنسانياً » (ص ٣٧) . ومذهب فيورباخ هو في نظره استبعاد نهائي لكل عبادة أوثان . فمذهب كهذا يستبعد ، تماماً كما لدى كونت ، تلك العلاقة المباشرة بين الله والطبيعة ، التي كانت في القرن الثامن عشر أساساً لتأليه طبيعي ينزع نحو الإلحاد ؛ يقول فيورباخ بصدد هذه النقطة : «حتى نجد إلهاً في الطبيعة ، لا بد أولاً أن نضعه فيها . وليست أدلة وجود الله بالظاهرات الطبيعية سوى أدلة الجهل والصلف اللذين يجعل بهما الانسان من حدود ذكائه حدود الطبيعة الانسانية » (ص ٣٢٨) . على هذا النحو يكون قد سُدَّ كل مخرج أو باب للتخلص : فالله لا وجود له إلا بالإضافة إلى الإنسان وفي الإنسان .

يعتقد فيورباخ أنه بذلك لا يهدم المسيحية ، بل يتممها ؛ فمذهبه هو ، في تخمينه ، ترجمة لغة مرموزة إلى لغة واضحة ، « ترجمة أمينة للدين المسيحي ، للغة الخيال الشرقية العامرة بالصور إلى لغة عصرية جيدة ومفهومه بالعقل ، مجرد ترجمة حرفية ... ، حل للغز المسيحية » (ص ٧) . وهذا معناه ، ما دامت الترجمة تحافظ على روح أنموذجها ، أن فيورباخ عاقد العزم على المحافظة على كل روح المسيحية : وذلكم هو التباسُ موقفٍ يقارب التباس موقف رينان عندما شاء ان يستبقي كل روحية الحياة المسيحية بدون إثباتاتها العقائدية . إن هذا الإلحاد

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ .

الديني هو عديل ذلك الضرب من الحسية المثالية الذي يعزو فيه فيورباخ إلى الإحساس القدرة على الاتحاد المباشر بداخلية الموجودات : « إننا لا نرى فقط سطوح المرايا والأطياف الملونة ، بل نعاين أيضاً نظر الانسان . وعلى هذا النحو فإنه لا الخارج وحده ، بل كذلك الداخل ؛ لا الجسد وحده ، بل كذلك الروح ؛ لا الشيء وحده ، بل كذلك الأنا هي موضوع الحس »[٥] . والحس ، مفهوماً على هذا النحو ، يتيح للإنسان أن يفلت من العزلة والانحداد اللذين حبسته فيهما المثالية ؛ والحال أنه مع التشارك يبدأ اللاتناهي والحرية الانسانيان ، اللذان لا يعدو الدين أن يكون إثباتهما .

بالمقابل ، كان د . شتروس وب . باور مؤرخين بالأولى ؛ فهما يطبقان على الأناجيل النقد النصي الذي كان انصب في القرون الماضية على التوراة بصفة خاصة ؛ بيد أن روحهما يبقى مع ذلك هيغلياً ؛ فهما يريان في الانجيل اختـلاقاً أسطورياً من قبل الجماعة المسيحية الأولى ؛ ويكتشف شتروس ، بوجه خاص ، في أقوال يسوع تناقضات يردها إلى نزاع بين المسيحيين المتعلقين باليهودية وبين البولسية التي افترقت عن الأعراف اليهودية ؛ ويرى في الأناجيل تاريخ الجماعات المسيحية الأولى بالذات ، وقد انعكس في أسطورة يسوع . إذن فالهيغليون يولون المسيحية اهتمامهم باعتبارها مرحلة من تطور الروح ؛ وهذا يصدق أيضاً على ف . ك . باور الهيغلي القويم العقيدة ، الذي يسعى في المقام الأول ، في كتابه **الوجيز في تاريخ العقائد** (١٨٤٧) ، الى إعادة رسم التطور العضوي والمتصل لتاريخ العقائد ، كاشفاً في المسيحية عن « شكل جديد وخاص من الوعي الديني الذي يلغي تقابل اليهودية والوثنية بردهما الى الوحدة » .

---

(٥) مبادىء فلسفة المستقبل GRUNDSÄTZE DER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT ، الفقرة ٤٠ ـ ٤٢ ، نقلاً عن أ. لانغه : تاريخ المادية HISTOIRE DU MATÉRIALISME، ترجمة بومرل، ١٩١١ ، م٢ ، ص ٩٣ .

غير أن الهيغليين الشبان يطبِّقون مذهبهم النسبي على السياسة أيضاً . فهم يرون أولاً في الدولة ، وعلى وجه الخصوص الدولة البروسية، المنعتقة أكثر من غيرها من كل تقليد قومي، سَنَد الروح الجديد؛ وقد وُجد هيغلي، هو ف. كوبن، ليكتب كتاباً ينبض بالإعجاب عن فريدريش الأكبر[6] . والخيبة التي سبَّبها عهد فريدريش - فلهلم الرابع ذلك « الرومانسي المعتلي العرش » الذي أعلن « أنه لا يطيق أبداً أن تندس بين الله وبين شخصه ورقة مكتوبة »[7] ، والذي نفى جميع أنصار المذهب الحرِّي واضطهدهم ، هذه الخيبة أبعدت عن الدولة الهيغليين وحملتهم على الانتساب الى الجمعيات الثورية من قبيل رابطة العادلين التي كانت تستلهم يومئذ روح لامنيه والاشتراكيين الفرنسيين . وقد أذاع لورنتز فون شتاين أفكارهم في كتابه : **الاشتراكية والشيوعية في فرنسا المعاصرة** SOCIALISME ET COMMUNISME DE LA FRANCE CONTEMPORAINE (١٨٤٢) ؛ وكان موزس هس ، وهو يهودي من بون ، قد قال منذ عام ١٨٤١ في كتابه **الحكومة الثلاثية الأوروبية** ، إن المستقبل لهو في اتحاد صميم بين الفلسفة الالمانية والاشتراكية الفرنسية ؛ وذلك كان أيضاً رأي كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) . وبصفة عامة رأي كثرة من الهيغليين الشباب الذين أضلهم عن وجهتهم إخفاق الدولة البروسية ، فما عادوا يرون (نظير ب . باور) في النسبية الهيغلية سوى محض نقد سلبي ، ويمموا بوجوههم شطر الشيوعية ليكتشفوا فيها الفكرة البناءة والايجابية التي كانوا يفتقدونها .

بيد أن ذلك الاتحاد لم يطل به الأمد ، فآل منذ عام ١٨٤٥ الى

(٦) هو فريدريش الثاني (١٧١٢ ـ ١٧٨٦) ، ملك بروسيا بين ١٧٤٠ و ١٧٨٦ ، الذي أنشأ جيشاً حديثاً ، وكان محباً للأدب والفلسفة ، ومثالاً للمستبد المستنير . وله تدين بروسيا بعظمتها. «م».

(٧) إشارة إلى الدستور الذي رفض فريدريش ـ فلهلم الرابع إصداره . «م».

انفصام ، سواء أمن الجانب الهيغلي أم من الجانب الشيوعي . وقد بدا على بعض الهيغليين المبرِّزين ، ومنهم أرنولد روغه والأخوان باور وبوهل وادوارد ماير ، شيء من الذعر ، إذ كانت جراتهم على صعيد النظر لا يناظرها سوى الوجل على صعيد العمل ، كما انتقدهم على ذلك مورنس هس . ويفيدنا ف . إنغلز من جهته ، وكان ارتبط وك . ماركس برابطة صداقة منذ عام ١٨٤١ ، أنه شرع وإياه في عام ١٨٤٥ بوضع مؤلَّف يرمي ، على حد قوله ، إلى « بيان التضاد بين تصورنا (الشيوعي) والتصور الايديولوجي الالماني ، وفي الواقع الى تصفية حساب تصورنا الفلسفي القديم » : وذلك هو موضوع مؤلَّفيهما المشتركين : **الأسرة المقدسة أو نقد النقد ضداً على برونو باور وشركائه** و **الايديولوجيا الالمانية** . وقد كتب ماركس يقول : « ما زاد الفلاسفة حتى الآن على أن فسروا العالم بطرق متباينة . والمطلوب الآن تغييره » . وليس من نقد أحدّ من هذا النقد وأصحّ منه لمذاهب هيغل وفيورباخ ؛ فهي لا تعدو أن تكون ، كما رأينا ، وبحرف معنى الكلمة ، ترجمات تدع بلا مساس واقعاً هو محض موضوع للنظر . ومن ذلك أن فيورباخ لا يزيد على أن يبيِّن أن كل ما في الأمر هو أنه حدث ازدواج بين الموضوع الديني ، الله والانسان ، ومن ثم فإن مذهبه يقوم على حذف ذلك الازدواج برد الله الى الانسان . « إنه لا يفطن إلى أنه بعد أن أنجز هذا العمل فإن جوهر الشيء ما زال بحاجة إلى أن يُفعل ... فلا بد من فهم ذلك التضاد (بين الواقع الالهي الظاهر وبين أساسه الزمني) حتى تتاح إمكانية حذفه . فمتى ما فهمنا ، مثلاً ، أن الأسرة السماوية هي انعكاس الأسرة الأرضية ، كان من الواجب إخضاع هذه الأخيرة تحديداً للنقد النظري وتغييرها على وجه السرعة » . وهنا تتضح لنا على أجلى نحو كيفية اشتغال الجدل الهيغلي . فلقد كان هيغل أوضح أنه لا وجود لأي SEINSOLLEN ، لأي مثال مستقل بقادر على أن يقود الفعل ويوجهه ؛

ويتمم ماركس الفكرة فيقول إنه لا وجود لأي مثال بقادر على أن يمنع الفعل ، الذي ينعتق والحال هذه من كل عبودية للفكرة : « إن جميع الأسرار التي تضيِّع النظرية في متاهة الشـكية تجد حلها العقلاني في الفاعلية العملية الانسانية وفي تفهم هذه الفاعلية » .

غير أن هذه الانتقادات تستهدف موقف الهيغليين التأملي اكثر مما تستهدف جوهر فلسفتهم : فماركس يقبل من هذه الفلسفة نفيها لمثال متميز عن الواقع ، وهذا ما سيكرس بعد عام ١٨٤٨ افتراق المادية الاشتراكية والاشتراكية الايديولوجية الفرنسية ، ولكنه لا يوجه كلمة انتقاد واحدة الى الفكرة المركزية في الجدل الهيغلي ، فكرة التضاد (والنفيية) كشرط لتفتح الواقع ، وهي على كل حال ، وكما رأينا ، فكرة ثابتة في الفكر الالماني . وبالفعل ، انما حول هذه الفكرة ينظِّم ماركس . وهو مفكر أقرب إلى الصرامة العلمية منه إلى الأصالة[٨] ، العناصر التي يقبسها من كل صوب من معين علماء الاقتصاد أو علماء الاجتماع الانكليز والفرنسيين على حد سواء . وبدون أن ندخل في تفاصيل قد تجاوز بنا نطاق هذا المؤلَّف ، فلنستذكر كيف ردّ ماركس إلى تضاد واحد وحيد ، هو التضاد بين الطبقة الرأسمالية أو المالكة وبين البروليتاريا أو طبقة العمال ، كل محرك التاريخ ، وكيف تصور هذا التضاد مستقلاً أتم الاستقلال عن الإرادات الفردية وعن الوعي ، وكيف جعله رهين شروط الانتاج ، وكيف افترض أن الوعي لا يستطيع ولا يجوز أن يتدخل إلا ليسرِّع ذلك التضاد عن طريق معرفته ، وكيف أكد أن دور الحزب الاشتراكي أن يكوِّن وعي البروليتاريا الطبقي وأن يحوله الى حزب سياسي قادر على الوصول إلى الدكتاتورية وعلى إعداد العدة لنزع ملكية الطبقة الرأسمالية ؛ ولا يعسر

(٨) انظر غاستون ريشار : المسالة الاجتماعية والحركة الفلسفية في القرن التاسع عشر LA QUESTION SOCIALE ET LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XIX SIÈCLE ، باريس ، منشورات كولان ، ١٩١٤ ، ص ٢٠١ .

علينا أن نتعرف في هذا الفكر الأثر العميق للفكر الهيغلي . ولئن سلَّم ماركس بمثل هذه السهولة بمثل تلك القضية الغريبة القائلة إن جميع العلاقات الأخلاقية والسياسية والقانونية والفكرية بين البشر تتعين في مجتمع ما بنظام الانتاج ، فلأنه وجد لهيغليته حليفاً في الاقتصاد السياسي الذي كان يصوِّر العلاقات التي يعقدها الناس فيما بينهم في الانتاج الاجتماعي « مستقلة عن الإرادة ، ضرورية ، متعيِّنة » . وما الاشتراكية إلا انتقال المجتمع من الوجود في ذاته الى معرفة الذات ، نظير الفلسفة الهيغلية تماماً .

أما إلى أي حد أضحت الهيغلية يومئذ مناخاً فكرياً ، فهذا ما نتبينه من خلال كتاب ماكس شتيرنر : **الأوحد وملكيته** (١٨٤٥) . والاسم الحقيقي لمؤلف هذا الكتاب هو يوهان كسبار شميت ، وقد ولد في بايروث سنة ١٨٠٦ ، وكان يتردد ، ابتداء من عام ١٨٤٢ ، مع كثير من الهيغليين الشباب ، على جماعة **المنعتقين** (FREIEN) في برلين و**المنعتقون** هو على وجه التعيين عنوان باب مهم من الكتاب (ص ١١٧ - ١٨٢) يدرس فيه وينقد المذهب الحرَّي السياسي والاجتماعي والانساني . وناهيك عن ذلك ، ينقسم الكتاب في جملته الى قسمين متقابلين : **الانسان وأنـا** ؛ والقسم الأول ، الذي يضم في جملة أبوابه الفصل عن **المنعتقين** ، يستهدف في أغلب التقدير ، انتروبولوجيا فيورباخ ؛ وواضح هنا للعيان كم يرتبط الكتاب ، الذي انتقده ماركس على كل حال منذ يوم صدوره ، بمناقشات تلك الأيام .

إنه يهاجم بلا شفقة الهيغليين الشباب من أهل زمانه ؛ ولكنه يبقى مع ذلك هو نفسه إنجازاً للهيغلية . وهذا ما يتضح بوجه خاص من خلال موقفه من ب . باور : فالمذهب النقدي لرئيس تحرير **مجلة الأدب** (LITTERATUR ZEITUNG) كان قوامه المضي بالجدل الهيغلي إلى غايته القصوى ؛ فإذ كان يعتبر أن « مسار الفكر » هو الواقع الأوحد ، كان يرمي إلى التوكيد على أن كل إثبات ، أياً ما كان ، في

المضمار الأخلاقي أو السياسي كاذب بالضرورة ولا مناص من أن يزول وينحلّ أمام التقدم المطلق للفكر وتلكم هي،على حد تعبير شتيرنر الساخر، « معركة الممسوس ضد المس » ؛ و « الممسوسون » في رأي شتيرنر هم أولئك الذين ينزلون الله والدولة والحق منزلة الحقائق الواقعة ؛ وب . باور يدرك بوضوح أن « الموقف الديني يقوم ليس فقط حيال الله ، بل كذلك حيال الحق والدولة والقانـون . لكنه يريد أن يحل هذه الفكرات ((GEDANKEN) عن طريق الفكر (DENKEN) ، وعندئذ أقول : « إن شيئاً واحداً ينقذني من الفكر ، وهو غياب الفكر » . هكذا يتعين على الهيغلية ، وقد بلغت أقصى منتهاها ، وبعد أن انتهى بها المطاف إلى القول بنسبية كل فكر ، أن تنقلب أخيراً إلى نقيضها ؛ وكان شتيرنر قد سبق إلى قول ذلك بأسلوب هيغلي ، في مقال له عام ١٨٤٢ ، نشره كارل ماركس في **الصحيفة الراينية** RHEINISCHE ZEITUNG (**المبدأ الصنعي لتربيتنا ، أو الإنسانية والواقعية**) : « ينبغي للعلم نفسه أن يموت كيما يعاود الازدهار في الموت كإرادة . ولسوف تعود حرية الفكر والمعتقد والضمير الى السقوط من جديد في أحشاء الأرض الوالدية كيما تتغذى بعصارتها الكريمة حرية جديدة ، حرية الارادة »(٩) . إن غياب الفكر لهو الإرادة الخالصة ، لهو المباشر ، الفريد ، الأوحد ، بما هو كذلك خارج كل مقارنة : « إنني لا أعتبر نفسي شيئاً خصوصياً ، بل شيئاً فريداً ، أوحد . صحيح أن بيني وبين الآخرين شبهاً ، ولكن ذلك لا يصدق إلا من منظور التفكير ؛ أما في الواقع ، فأنا لا أضاهى ، أنا فريد ، أوحد . جسدي ليس جسدهم ، وروحي ليس روحهم : فإذا وضعتموهم في أطر عامة ، من جسد أو روح ، فتلك فكرات

---

(٩) ترجمة ف. باش، المذهب الفردي الفوضوي، ماكس شتيرنر L'INDIVIDUALISME ANARCHIQUE, MAX STIRNER ، ص ٢٤ .

تخصكم وحدكم ولا تمت بصلة إلى جسدي انا وروحي انا » . وإزاء هذه النزعة الاسمية التهجمية تتلاشى لا المعتقدات القديمة وحدها ، بل كذلك تلك الكليات الجديدة التي أحلها المحدثون محلها منذ عهد الثورة الفرنسية الكبرى : **الدولة** ، **المجتمع** ، **الانسانية** . فعلى أساس الدولة ينهض المذهب الحرِّي السياسي للبورجوازي ؛ فهل الحرية المشار إليها انعتاق ؟ كلا ، البتة ، فهي لا تعدو أن تكون إطاعة للقوانين ؛ وكل ما هنالك أن الفرد فيها يكون على صلة مباشرة بالقانون ؛ فهي تعتقه من الأشخاص الذين يتوسطون بينه وبين القانون ، تماماً مثلما أعتقت البروتستانتية الفرد لا من الالتزامات حيال الله ، بل من الكهنة الذين كانوا يقفون بينه وبين الله : فالدولة هي الحرة ، وليس الأنا ؛ « إن حريتها عبوديتي » .

لكن مذهب الشيوعية الحرِّي الاجتماعي لا يمثل هو الآخر انعتاقاً : فهو يلغي الملكية الفردية ، أساس عبودية العامل ، لينيب منابها الملكية الجماعية ؛ فالمجتمع ، الذي لا مالك غيره ، يعطيني كل شيء ويفرض علي بالمقابل التزامات ؛ « أما أن المجتمع ليس أنا يقدر على أن يقرض أو يعطي أو يضمن ، بل هو أداة أو وسيلة نستطيع أن نجني منها فائدة ... ، وأما أننا لا ندين بأي تضحية للمجتمع ، فهذا ما لا يفكر به الاشتراكيون أبداً ، لأنهم ، مثلهم مثل الحريين ، أسرى المبادىء الدينية ، ويبحثون عن **مجتمع** يكون مقدساً عندهم ، نظير **الدولة** في السابق ؛ ومجتمعهم لا يزال بعد شبحاً ، موجوداً أسمى » .

وأخيراً ، وفي معرض نقده « للمذهب الحري الإنساني » ، يطيح شتيرنر بالصنم الذي كان تركه فيورباخ وب. باور ، **الإنسان** . فعندما افترق باور عن الاشتراكيين ، رأى في « الجمهور » « النتاج الأكثر دلالة للثورة الفرنسية ، الجمهور المخدوع الذي أسلمته أوهام فلسفة الأنوار لمزاج عكر لا حد له » ؛ ومن ثم فقد عارض أفكار ١٧٨٩ الليبيرالية بمذهب في التحرر الداخلي للأنا ؛ فلا بد ، في رأيه ، من إلغاء أنانية

الفرد ليخلي مكانه للإنسان ؛ وعلى هذا ، فقد طالب باور بفصل الكنيسة والدولة ، لأن الاهتمامات الديـنيـة تعدّ أنانية وهي لا تمس سوى الإنسان الخاص وحده . لكن الإنسان ، كما يتصوره ، هو في الواقع مثال عصي المنال ، ويبقى بالنسبة إلى الفرد « كائناً ماورائياً جليلاً ، موجوداً أسمى ، إلّهاً » لا يستأهل اعتباراً أكثر من ذاك الذي انتبذه مذهب باور الإلحادي .

« إن جميع تلك المذاهب الحرّية لا تعدو أن تكون استمراراً للازدراء المسيحي القديم للأنا ... وليس دين **الإنسان** سوى التحول الأخير للدين المسيحي . ذلك أن المذهب الحري دين لأنه يفصل عن الأنا ماهيتي ويرفعها فوق الأنا ، لأنه يرفع الإنسان بقدر ما يرفع دين آخر إلّهه وأصنامه » : وهذه فكرة مبررة بما فيه الكفاية إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه استمع مرة إلى غيزو ، في جلسة لمجلس الأعيان ، يفصح عن رغبته في أن تضطلع الجامعة بدور القيادة الروحية الذي كان يؤول فيما سبق إلى الكنيسة .

إن شتيرنر يدفع بفكرة الجدل الهيغلي المعاودة انبعاثها دوماً ، فكرة التضاد الخصب والمنتج ، إلى أقصى منتهاها . كتب يقول : « ليس مرد ضعفنا إلى كوننا في حال من التعارض مع الآخرين ، بل إلى كون تعارضنا معهم ليس تاماً ، إلى كوننا غير منفصلين عنهم ، إلى كوننا نبحث عن **تشارك** ، عن **رابطة** ، عن إيمان واحد ، عن إلّه واحد ، عن فكرة واحدة ، عن قبعة واحدة للجميع ... لكن التعارض الأخير والأشد حسماً ، تعارض الفريد مع الفرداء ، يجاوز في الحقيقة ما يُسمى بالتعارض ... ؛ فأنت ، من حيث أنك فريد ، لا يجمعك والآخر قاسم مشترك ، وبالتالي لا يجمعك وإيّاه أيضاً انفصال أو عداء ؛ فأنت لا تطلب حقك ضده أمام طرف **ثالث** ... إن التعارض يزول في **الانفصال** التام أو الوحدانية » . والحق أن المضيّ بالتضاد إلى مثل هذه الدرجة (إنه لمما يتفق والروح الهيغلي التوكيد عليه إلى أقصى

حد ممكن) يعني إلغاءه وردّه إلى نقيضه ، الانحلال إلى فرداء .

وعلى منوال برودون ، يعارض شتيرنر المجتمع أو الدولة ، التي تلاشي وحدانية الأنا ، بالتشارك VEREIN الذي هو من صنعي وخلقي ، والذي هو وسيلة لإنماء سلطاني عن طريق تفاهمي مع الآخرين ، وهذا على كل حال اتحاد حر تمام الحرية يسعني حسب مشيئتي أن أنتمي إليه أو أنصرف عنه . ويلوح أن الدولة عنده لا تعدو أن تكون تشاركاً متحققاً ، متجمداً، مثبَّتاً ، صار مستقلاً عن الأنا ؛ ويبدو أن قصد شتيرنر البعيد الغور هو إعادة إدخال المرونة والحركية إلى مجتمعاتنا الشائخة .

على هذا النحو تتبدى الأشتراكية والفوضوية وكأنهما لازمتان طبيعيتان لمذهب هيغل ؛ وصحيح أنهما لم تتولدا منه ؛ فالهيغليون الشباب تغذوا بمطالعة الاشتراكيين الفرنسيين ، وشتيرنر غالباً ما يستشهد ببرودون ؛ لكنهما تتخذان هنا ذلك المظهر البالغ الخصوصية من الصرامة التامة ، من « الموضوعية » ، من غياب العاطفية الذي ستحتفظان به بعد ١٨٤٨ . وتفصح لنا روسيا عن تطور للهيغلية مشابه للغاية لدى الكسندر هرزن (١٨١٢ ـ ١٨٧٠) . ففي ذلك البلد أيضاً غزا مذهب هيغل الجامعات في الأربعينات من القرن التاسع عشر ؛ وفيه أيضاً وُجد يمين هيغلي يذود عن القيصرية والأورثوذكسية البيزنطية ، ويسار هيغلي يرتئي أن « هيغل لم يبلغ إلى جميع النتائج المحتواة ضمنياً في مبادئه » ؛ ويوضح هرزن في عام ١٨٤٢ ، بعد أن قرأ مجلة كارل ماركس الحوليات الألمانية ـ الفرنسية DEUTSCH - FRAN-ZÖSISCHE JAHRBÜCHER ، أن « الفلسفة الألمانية تخرج من قاعات الدرس إلى الحياة ، وتغدو اجتماعية ، ثورية ، وتكتسي لحماً وتباشر الفعل في عالم الأحداث[١٠] » . غير أن الروس يستشعرون بحدة

(١٠) نقلاً عن ب. لابري: الكسندر هرزن ALEXANDRE HERZEN، باريس ١٩٢٨، ص ٢٤٨ .

بكل ما في كلي هيغل من قمع ممكن ؛ يكتب بيلنسكي ، صديق هرزن ، قائلاً : « إن هذا الكلي لهو إزاء الذات (الفرد العيني) أشبه بمولوخ[11] ، لأنها بعد أن تتبختر متباهية به حيناً من الزمن تنتبذه كما لو أنه سروال مهترىء ... إنني أكره الكلي باعتباره جلاد الشخص الإنساني المسكين »[12] . ويميل الروس ، بطبيعة الحال ، إلى الأخذ بوجهة النظر التي سيأخذ بها شتيرنر ؛ بل إنهم يجنحون إلى العدمية ، وهو تعبير اخترعه ، فيما يبدو ، هرزن بإيحاء من نقد ب. باور : لكن هرزن يربط في الوقت نفسه هذا المذهب بفكرة رسالة روسيا ، ويبقى من أنصار السلافية على طريقته ، وهي بالتأكيد ليست طريقة دعاة السلافية اليمينيين ، الرجعيين وأنصار العودة إلى الماضي ، وإنّما بالأحرى طريقة هيغل روسي ؛ وقوام فلسفته في التاريخ « سحب المخطط الهيغلي على التاريخ العالمي عن طريق حقبة ثالثة يخلف فيها العالم السلافي ، بقيادة روسيا ، العالم الروماني ـ الجرماني ، الذي هو بدوره وريث العالم اليوناني ـ الروماني »[13] . والحال أن مبدأ السلافية هو ، على وجه التعيين ، المبدأ الفوضوي ، مبدأ المير ، أي المشاعر الفلاحية ؛ وكل ما هنالك أنه يفترض بهذه المشاعة ، حسب ما يرى هرزن ، أن تتحول إلى مشاعة عصرية ، طبقاً لنظريات برودون . الفوضى العدمية لا تمنع إذن البتة ، بل تستوجب وحدة لعموم السلاف ، من طبيعة مماثلة لوحدة عموم الجرمان الهيغلية ، وعبادةً لروسيا المقدسة باعتبارها المرحلة الأخيرة من التاريخ العالمي ، وهي عبادة يحلو لهرزن أصلاً أن يجد تعبيرها لدى الهيغلي ب. باور : فبعد أن يشير إلى الكيفية التي انتهى بها ب. باور ، مثله مثل شوبنهاور ،

---

(11) مولوخ: إله كنعاني وفينيقي كانت تقدم له الأضاحي . ويرى بعض المؤرخين أن مولوخ ليس اسم الإله ، بل اسم تلك الأضاحي بالذات . «م».

(12) نقلاً عن ب. لاربي، المصدر الآنف الذكر، ص ٢٢٥ . والنص كتب عام ١٨٤١ .

(13) لاربي ، المصدر نفسه، ص ٢٧ .

ولكن عن طريق مغاير ، إلى العدمية ، يضيف قائلاً : « ربما كان مفيداً للروس أن يعلموا أن باور يرى فيهم الأدوات المقدر لها أن ترد إلى العدم كل ما هو موجود . وقد عرض هذه الفكرة في كتابه : روسيا والرابطة الجرمانية RUSSLAND UND DAS GERMANENTHUM » ؛ وما من شيء أكثر هيغلية من الثقة التي يمحضها للقيصرية ، وعلى الأخص لألكسندر الثاني ، من أجل القيام بالثورة التي يفترض بها أن تحرر المشاعة الفلاحية .

أضف إلى ذلك أن هذه الهيغلية جاءت ، في روسيا كما في ألمانيا ، لتحل محل تلك الرومانسية الشلينغية التي سادت بلا منازع بين ١٨٢٠ و ١٨٣٠ ، والتي تأدّت فيها إلى نزعة قومية ذات طابع صوفي ؛ كتب كيرييفسكي عام ١٨٣٠ يقول : « لا يمكن للفلسفة الألمانية أن تؤثل لدينا جذوراً عميقة فعلاً . ففلسفتنا نحن يجب أن تنبثق من تطور حياتنا نحن ، وأن تجيب عن الأسئلة الخاصة بنا ، وأن تستجيب للاهتمامات السائدة في وجودنا الخاص ... والاهتمام بالفلسفة الألمانية ، الذي بدأ يذر بقرنه بين ظهرانينا ، هو بمثابة خطوة مهمة نحو هذا الهدف »[١٤] . جملة القول أن الانتقال من تأثير شلينغ إلى تأثير هيغل هو ، كما في ألمانيا ، انتقال من النزعة القومية إلى الروح الثوري ، على أن يكون مفهوماً لدينا أن هذا الروح الثوري مباين لروح حقوق الإنسان ويبحث عن سند وكيان واقعي له في مأثور قومي .

---

(١٤) نقلاً عن آل. كويره: الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في مطلع القرن التاسع عشر LA PHILOSOPHIE ET LE PROBLÈME NATIONAL EN RUSSIE AU DÉBUT DU XIX SIÈCLE ، باريس ١٩٢٩ ، ص ١٦٨ .

(٢)
الهيغلية القويمة

لقد ثبَّتت الأفكار الهيغلية القويمة مواقعها وأصابت حظاً من الانتشار من خلال عدة نشريات دورية : **حوليات النقد العلمي** JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFTLICHE KRITIK (١٨٢٧ ـ ١٨٤٧) ، **حوليات هال للعلم والفن الألمانيين** HALLISCHEN JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE WISSENSCHAFT UND KUNST التي أصدرها أ. روغه (ابتداء من ١٨٣٨) ، **الحوليات الألمانية** DEUTSCHE JAHRBÜCHER (١٨٤١ ـ ١٨٤٣) ، **حوليات الزمن الحاضر** JAHRBÜCHER DER GEGENWART الصادرة في توبنغن (١٨٤٣ ـ ١٨٤٨) ، **حوليات الفلسفة النظرية** JAHRBÜCHER FÜR SPEKULATIVE PHILOSOPHIE التي كان يتولى تحريرها نوك (١٨٤٦ ـ ١٨٤٨) . وقام ج. ك. ف. روزنكرانتز (١٨٠٥ ـ ١٨٧٩) بنشر مؤلفات هيغل وشرحها والمنافحة عنها[١٥] . وفي عداد الهيغليين نلقى في تلك الحقبة عدداً من اللاهوتيين البروتستانتيين ، ممن بذلوا قصاراهم للجمع بين المسيحية والنظر الهيغلي : فبيدرمان ، مثلاً (**اللاهوت الحر أو الفلسفة والمسيحية في صراعهما ووفاقهما** DIE FREIE THEOLOGIE ODER PHILOSOPHIE UND CHRISTENTUM IM STREIT UND FRIEDEN ، **أصول العقيدة المسيحية** CHRISTLICHE DOGMATIK ، ١٨٦٩) ، يذيب في الفلسفة كل ما هو ، في الدين ، معرفة وتصور .

---

(١٥) انظر: الدفاع عن هيغل ضداً على حَايم APOLOGIE HEGELS GEGEN HAYM ، ١٨٥٨ .

لقد أنتجت المدرسة الهيغلية ، على منوال الانتقائية الفرنسية ، عدداً كبيراً للغاية من المباحث حول تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان ك. برانتل ، مؤرخ المنطق (**تاريخ المنطق** GESCHICHTE DER LOGIK ، أربعة مجلدات ، ١٨٥٨ ـ ١٨٧٠) ، هيغلياً في أول الأمر ؛ وكذلك كان شأن كل من ج. إ. إردمان (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢) ، وك . فيشر ، مؤرخ الفلسفة الحديثة (**تاريخ الفلسفة الحديثة** GES-CHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE ، ١٨٥٤ ـ ١٨٧٧) ، وحتى ادوارد زيلّر ، مؤرخ الفلسفة اليونانية ، في مبتدئه ؛ ولكـن كما كان الحال في فرنسا أيضاً ، نزع هؤلاء المؤرخون نحو الفيلولوجيا الخالصة.

لقد استخدم عالم الجمال ف. ت. فيشر (**الاستطيقا أو علم الجمال** AESTHETIK ODER WISSENSCHAFT DER SCHÖNEN ، ثلاثة أجزاء في خمسة مجلدات ، ١٨٤٦ ـ ١٨٥٧) منهج هيغل الجدلي في تفسيره للفنون ؛ فقد أعاد مثلاً بناء مختلف « آناء » لوحة الرسام ، من رسم وتدرج ضوئي ومنظور ولون (الفقرات ٦٦٤ ـ ٦٧٠) ، بوصفها سلسلة جدلية يتولد منها رويداً رويداً الظاهر التام والشامل للشكل المنظور ؛ بيد أن ذلك لم يمنعه من أن يفسح للملاحظة والاستقراء مكانة واسعة .

ثبت المراجع

I. - K. LÖWITH, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962.
H. ARVON, *Feuerbach*, 1964.
K. BLOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen, 1961
H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, 1954.

الفصل الحادي عشر
على هامش الفلسفة بعد الكانطية
من غوته إلى شوبنهاور

لا تستوعب ميتافيزيقا الفلاسفة بعد الكانطيين كل الفكر الالماني من ۱۸۰۰ إلى ۱۸۵۰ . فحكمة غوته مباينة جداً لهذه الفلسفة ، كما أن شوبنهاور خصمها اللدود .

(١)
غـوتــه

لقد وُجد مع ذلك مؤخراً[1] من عقد صلة قربى فكرية وثيقة بين غوته والفلاسفة بعد الكانطيين وبخاصة منهم هيغل ؛ فكل منهما يرتبط ، فيما وراء كانط ، بهردر . كلاهما تجاوز رومانسية شبابهما ؛ وكلاهما وقف موقف العداء من صوفية تييك ونوفاليس الطبيعية أو المسيحية ؛ وكلاهما ما رأى في الفن التعبير الأسمى عن الروح المطلق ، بل طلب هـذا التعبير في فـاعلية متنـاهية ومتعينـة (فاعليـة فـاوست، مثـلاً ، في كتاب فاوست الثاني) اكثر مما في تأمل مبهم . والفن الأسمى في نظرهما ليس الموسيقى ، بل الشعر ؛ والشكل الأسمى للشعر يتمثل

---

(١) ر. بـرتـوليـه : غـوتـه وهـيغـل ، فـي مجـلة الميـتـافيـزيـقـا ، REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ۱۹۳۱ ، ص ٣٦٦ ـ ٤١٢ .

بالمأساة اليونانية ، التي كانت بمثابة تركيب بين الغنائية والملحمة . وقد أخذتهما ، كليهما أيضاً ، الريبة إزاء الحركتين الكبريين في القرن الثامن عشر ، الطبيعيات الرياضية والأفكار الثورية . وما يطلبه غوته من التجربة ليس توكيداً لقانون ، صنيع النيوتنيين المحدثين ، بل الكشف عن اتصالية الطبيعة ؛ وهو يتكلم بازدراء عن ذلك المنهج « الذي نزعم بموجبه أننا نقيم البرهان على دعوى نضعها بوساطة **تجارب منعزلة** تقوم لنا بنوع ما مقام **الحجج**»؛ والمستهدف هنا هو منهج البرهان على قانون الجاذبية ؛ بل هو يبحث على العكس عما يسميه « ملاحظة من طبيعة أسمى » ، أي ملاحظة تشمل ، في عداد الحالات الجزئية ، عدداً غفيراً من ملاحظات تَرتُّب ترتيباً متسلسلاً بحيث تشف لنا عن منظومة ألفروق الدقيقة العائدة الى ماهية واحدة : وذلك هو مبدأ التجارب التي باشرها تطبيقاً لنظريته المشهورة في الألوان .

لكن على الرغم من صلة القربى تلك ، فإن غوته سيبقى على الدوام بمنأى عن الفلاسفة . كتب في عام ١٨٢٠ يقول : « أما فيما يخص الفلسفة بحصر المعنى ، فلم أكن أملك لها أداة ... وكان **نقد العقل الخالص** قد صدر منذ زمن بعيد ، ولكنه بقي خارج حدود أفقي العقلي » ؛ ولم تكن كبرى المشكلات الفلسفية ، مشكلة موضوعية المعرفة ، مشكلة كبرى فعلاً في نظره ؛ يقول : « ذلك أن الفكر لا ينفصل عندي عن الموضوعات ؛ فعناصر الموضوعات ، الحدوس ، تنفذ الى الفكر وينفذ هو إليها على نحو صميمي للغاية ، بحيث يكون حدسي فكراً وفكري حدساً » . آية ذلك أن غوته لا يبحث عن فلسفة ، بل ، كما ردد القول تكراراً ، عن حكمة ، « حكمة تجريبية » ، كما يقول السيد برتوليه (مجلة **الميتافيزيقا** ، ١٩٢٨ ، ص ١٢) ، تدع الانسان في بادىء الأمر لغرائزه ، وتترك نوازعه تتفتح في جميع الاتجاهات الممكنة ، إلى أن يأتي النظر العقلي ليفرض ويبرر فاعلية محددة ومحدودة . ولا يسعنا هنا أن نطمح إلى تقديم فكرة ، ولو موهنة ، عن

بنية تلك الحكمة وعما كان لها من تأثير باهر .

(٢)
كـراوسـه

كان ك . ك . ف كراوسه (١٧٨١ ـ ١٨٣٢) من المترددين ، في إيينا ، على دروس فيخته وشلينغ ؛ ولكنه لبث ، في حياته كما في أفكاره ، على تضاد مثير للعجب مع معلميه هذين : فهو لم يفلح في الاستقرار في إيينا ، ولا في برلين ، ولا في درسدن ؛ وقد تورط ، في أثناء تدريسه في غوتنغن ، في مؤامرة ثورية ، فاضطر إلى ترك الجامعة ؛ وفي عام ١٨٣١ سعى إلى الدخول إلى جامعة ميونيخ،فاصطدم بمعارضة لا تلين من جانب شلينغ؛وقد وضع عدداً جمـاً من المـؤلفـات ، لم يـأخـذ أكثـرهـا طريقـه إلى النشـر إلا غب وفاته ؛ وأهمها إطلاقاً تكملة حول الحقائق الاساسية للعلم VOLE-SUNGEN ÜBER DIE GRUNDWARHEITEN DER WISSENSCHAFT (١٨٢٩ ، الطبعة الثالثة ١٩١١)[٢] .

كانت عواطف كراوسه الجياشة تضعه على طرفي نقيض من هيغل ، وحتى من شلينغ ؛ وكان يتوفر على ما لا يتوفر عليه هذان الفيلسوفان من حس مرهف بأهمية الشخص والمصير الفردي وبقيمتهما ؛ ولسنا نلقى لديه أثراً من تلك « الكليات العينية » ـ من قبيل الدولة ـ التي تقمع وتلاشي كل مصير فردي بما هو كذلك .

إن الصورة التي تنبث في مذهبه بتمامه هي صورة العالم من حيث هو مجتمع من موجودات VEREINWESEN قيد فعل متبادل ،

---

(٢) انظر ترجمة له بقلم ل. بويز : مذهب الفلسفة LE SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE لايبتزغ ، ١٨٩٢ ـ ١٨٩٥.

يضمن لها وحدتها وجود حد أعلى ؛ وهذا الحد هو ، في كل موجود ، وبالاضافة إلى تنوع أحواله الوجدانية،الأنا؛وهو،بالإضافة إلى مجموع الموجودات ، الله ؛ وتلكم صورة لا يعز علينا أن نتبين حالاً تلوينها اللايبنتزي . وهذه العلاقة الخاصة بين الوحدة والتنوع هي الأس الذي ينهض عليه مذهب كراوسه في وحدة الوجود الإلهي PANENTHÉISME: فالعالـم لا وجود له بما هو كذلك إلا بفضل هذا النزوع اللامتناهي الى الخير ، هذه الفاعلية أو القوة اللامتناهية ، هذه الإرادة المقدسة التي هي الله ذاته ؛ والله لا يحيا إلا في اتحاد مع الموجودات المتناهية ؛ لهذا تحتل الانسانية العاقلة ، التي يتحقق فيها هذا الاتحاد على أمثل نحو ، ذروة الواقع .

إن القسم الأكثر حيوية من كتابات كراوسه هو على وجه التعيين نظريته في المجتمع الانساني ، أجمل زهور حديقته الميتافيزيقية . فكراوسه لم يكن فردي النزعة مثل فيخته ، ولا نصيراً للدولة مثل هيغل : فمرجع الحق في نظره جماعة متعينة ، وهو يعين لذاته جملة الشروط التي تتيح إمكانية البلوغ إلى أهداف هذه الجماعة : فهو إذن ، في عموميته الكبرى ، حق الله ، أو « كلية جميع الشروط الخارجية والداخلية لتحقيق الحياة العاقلة ، بقدر ما يمكن لهذه الشروط أن تنتجها الفاعلية الحرة »[٣] ؛ ومن هنا لا يميز كراوسه الحق من الأخلاق ؛ لكنه يضعه بمنأى تام عن العسف الفردي .

يبقى أن نعرف ما قوام تلك الشراكات أو الاتحادات : فالإنسانية بأسرها تتألف ، بنوع ما ، من هرم من الشراكات التي لكل شراكة منها حياتها القانونية القائمة بذاتها ، وإن تكن جميعها مترابطة فيما بينها ؛ وثمة شراكات ذات هدف كلي ، نظير الصداقة والأسرة والبلدية والأمة ؛

---

(٣) نقلاً عن ج. غورفيتش : فكرة الحق الاجتماعي L'IDÉE DU DROIT SOCIAL ١٩٣١ ، ص ٤٥٥ .

وثمة أخرى ذات أهداف محددة ، نظير الكنيسة ، والطوائف الحرفية ، والجمعيات العلمية ؛ ولا تعدو الدولة أن تكون واحدة من تلك الشراكات ذات الهدف المحدود ، وغرضها تحقيق الحق ؛ وما هي ، بحال من الأحوال ، كل الحياة الاجتماعية ، ولا حتى مركزها ؛ بل هي تناظر تلك الشراكة ذات الهدف الكلي التي هي الأمة . والمجتمع برمته يتألف من اتحاد من تلك الشراكات ؛ وليس الاتحاد أعلى تسلسلياً من الشراكات التي يجمع بينها ويترك لكل واحدة منها في الوقت نفسه استقلالها الذاتي تاماً ؛ فهو إذن لها بمثابة روح مشترك ، ليس إلا ؛ وعلى هذا النحو يتعين على الاتحادات ، بدون أن تخلق سلطة عليا ، أن تتحد هي نفسها فيما بينها لتؤلف الاتحاد العام للإنسانية (MENSCHHEITSBUND) .

يسير علينا أن نتبين قرابة الفكر الكراوسي إلى فوضوية برودون الذي لا مرية في وقوعه تحت تأثيره . لكن تلاميذ كراوسه كانوا كُثُراً ؛ فمنذ عام ١٨٣٦ والى أيامنا هذه ، وابتداء بتلميذيه المباشرين فون ليونهاردي وآهرنز ، ما ونى دفق كتاباته المنشورة بعد وفاته متصلاً ، بدون أن ينفد رصيدها . وقد أدخل آهرنز إلى بلجيكا فلسفة كراوسه ، فكان تيبرغيان (١٨١٩ ـ ١٩٠١) أبرز ممثليها فيها (**نظرية اللامتناهي** THÉORIE DE L'INFINI ، بروكسل ١٨٤٦ ؛ **وصايا الانسانية** LES COMMANDEMENTS DE L'HUMANITÉ ، ١٨٧٢) ؛ كما نشر ج . دي بويك ، تلميذ تيبرغيان ، في عام ١٩١٠ **نظرية التعيين على أساس مذهب كراوسه في وحدة الوجود الإلهي** THÉORIE DE LA DÉTERMINATION À LA BASE DU PANENTHÉISME DE KRAUSE.

(٣)
شلايرماخر

كان ف . إ . د . شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) واعظاً أكثر منه فيلسوفاً ؛ وفي أثناء إقامته في برلين ، في ١٧٩٧ ، اتصل بفريدريش شليغل وبالجماعة الرومانسية ؛ ودرّس اللاهوت في عدة جامعات ، وفي الختام في جامعة برلين . ومذهبه متضمَّن في **خطابات حول الدين** REDEN ÜBER DIE RELIGION (١٧٩٩) وفي **مسارات النفس** MONOLOGEN (١٨٠٠) .

يرتبط مذهبه الديني هذا ، إلى حد ما ، بمذهب جاكوبي أو بنظرية كانط في المسلّمات ؛ فهو يأبى أن تسيطر على الحياة الدينية عقائد مفروضة ؛ وإنما الحياة الدينية نفسها ، كما نعرفها بالشعور الداخلي المباشر أو بشهادة الآخرين ، هي التي تستتبع كشرط لها وضع عقيدة؛ وعلى هذا، ستتألف منظومة العقائد المسيحية من حد أدنى من المعتقدات اللازمة للحياة المسيحية . والحال أن قوام الحياة الدينية شعوران مترابطان : الشعور بارتفاعنا من « وجدان أدنى » إلى « وجدان أعلى » ، والشعور بأن مثل هذا الارتفاع لا يمكن أن يأتي من أنفسنا ؛ هذا الامتلاء وهذا النقصان المتضافران يقسراننا على الاعتقاد بأن ذلك التغير الصميمي ينشأ عن تأثير دائم لشخص بلغ مرة واحدة ونهائية الى المستوى الأعلى للوجدان فما عاد يفارقه أبداً وصار بوسعه بالتالي أن يكون لنا قدوة . وهكذا يتلاقى توقنا والشخص التاريخي للمسيح وتأثيره المنقول الى الكنيسة ؛ والمقصود هنا بمزيد من الدقة مسيح إنجيل يوحنا ؛ « الابن الذي لا يعمل من نفسه شيئاً إلا ما ينظر الأب يعمله » ، الابن الذي يقول : « من رآني فقد رأى أبي » ؛ أو « ما هو لي فهو لك ، وما هو لك فهو لي » . ووجهة نظر شلايرماخر الخاصة ، التي تميزه هذه المرة عن جاكوبي ، هي إذن رسوخ الاقتناع

بالتطابق بين مطلبنا الداخلي وبين معطى تاريخي وموضوعي . ولكن هذا ما يترتب عليه ارتهان الحياة الدينية بأسرها بمباحث النقد التاريخي : وهذا موقف محفوف بالمخاطر بالنسبة الى شلايرماخر ، ولا سيما أنه إذ يخضع للنقد ولضرباته التوراة والأناجيل الثلاثة المتوافقة ، لا يستثني منه سوى إنجيل يوحنا ، رغماً عن أن شكوكاً كثيرة كانت أحاطت منذ ذلك العصر بأصالته .

إن هذا الوضع للمسألة كان له شأو بعيد في تاريخ الأفكار ؛ فقد كان يجنح إلى إعطاء الدور الأول ، حتى في بنيان الحياة الدينية الداخلية ، للنقد التاريخي ، ويمهد السبيل بالتالي أمام مباحث شتروس ورينان لتأخذ كامل مداها .

وقد ترتبت على ذلك نتيجة أخرى لا تخلو من غرابة ، وهي أن دراسة شلايرماخر لشخص المسيح وتعاليمه متمايزة جداً عن إلهياته ؛ فما هو بحاجة إليه هو شخصية المسيح ؛ وليس يهمه في شيء بالمقابل أن يكون أو ألا يكون الكائن الأعلى الذي نشعر بارتهاننا له بوساطته كائناً شخصياً. ومن ثم فإن شلايرماخر يرى ، على نحو مطابق لمذهب شلينغ وهيغل ، أنه يمتنع فصل الله عن العالم إلا بكيفية مجردة ، وأن الله والعالم ما هما إلا « قيمتان لشيء واحد » ؛ فالله هو بالفعل الوحدة التي تجاوز الوحدات كافة ، الوحدة التي بلا تعدد ، والعالم هو كلية التعارضات ، التعدد الذي بلا وحدة ؛ والحال أنه من المتعذر الفصل بين هذين الآنين ؛ فالله بدون العالم يبقى صورة فارغة ، ووحدته لا يمكن أن تمتلىء وتغتني إلا بقوى طبيعية وبقوانين خلقية . إن دين شلايرماخر دين بلا إله شخصي ؛ فالشعور الداخلي ، الذي هو له بمثابة الأساس ، لا يقتضي شيئاً من ذلك القبيل : فالدين عنده هو الشعور بتبعية مطلقة ، ونحن نطلق اسم الله على الموجود الذي نتبع له على هذا النحو ؛ وهذا الإله سيكون ، تبعاً للأديان ، متعدداً أو واحداً ، طبيعياً أو خارقاً للطبيعة ، شخصياً أو لا .

(٤)
فلهلم فون هومبولت

كان فلهلم فون هومبولت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٥) واحداً من أولئك الذين لم يقعوا في حبائل إغراء الجدل الفلسفي بعد الكانطي ؛ فلقد كان له مثل أعلى عن الثقافة الانسانية يقارب الشقة بينه وبين شيلر وغوته ؛ ولما كُلِّف عام ١٨١٠ بتنظيم التعليم العام في بروسيا ، طور في المعاهد الثانوية المعروفة باسم GYMNASIUM (نظير ما كانوا يفعلون في المعاهد الثانوية الفرنسية المعروفة باسم LYCÉES عصرئذ) دراسة الآداب القديمة[٤] : فالانسان في نظره هو الانسان الكلي ، الحساس بجميع مظاهر الحضارة ؛ وقد كان فلهلم فون هومبولت رائداً لأولئك الفيلولوجيين الألمان الذين رأوا ، نظير رينان في وقت لاحق ، في الفيلولوجيا[٥] ثقافة تامة بحد ذاتها .

لقد كان يطرح على نفسه ، صنيع هيغل وجميع الرومانسيين ، مشكلات تتصل بالتطور ؛ ولكنه ما كان يميل إلى الافتراض بأنه واجد لها الحل بصيغة كلية قادرة على تعليل جميع التفاصيل العينية ؛ وكان يسلِّم بأن مجال التطور ينفسح ، من الداخل ، لتأخذ مكانها فيه تلك الواقعات اللامتوقعة ، الطارئة ، والفعالة حقاً ، التي تتمثل بالأفراد . والحق أن نظرية الفردية في التاريخ تمثل أصالة فون هومبولت الحقيقية ، على الرغم من أننا نستطيع ، من أكثر من زاوية ، أن نقارب بينها وبين الأفكار الرومانسية عن العبقرية .

لقد خرجت هذه الدعاوى إلى حيز النور في دراساته عن اللغة بوجه خاص ، تلك الدراسات التي نذر نفسه لها ووقف عليها كل جهوده

---

(٤) أو « الانسانيات HUMANITÉS » إذا ارتضينا بترجمة حرفية . «م».

(٥) المقصود بالفيلولوجيا هنا دراسة النصوص وطرق انتقالها ، وليس فقه اللغة.«م».

تقريبا ابتداء من عام ١٨١٨ . فثمة تقدم تدرجي ، وانما « بالتصالب مع فعل قوى جديدة لا يمكن حساب حسابها » ؛ وعليه ، ليست اللغة من اختراع الشعوب ؛ بل هي « تتميز بفاعلية تلقائية ، غير قابلة على كل حال للتعليل في ماهيتها ؛ وما هي بنتاج للفاعلية ، بل انبثاق لاإرادي للروح ؛ ما هي من صنيع الأمم ، بل عطية آلت اليها بحكم البنية الداخلية التي تنتظم هذه الأمم ؛ وهذه تستخدمها بدون أن تعرف كيف صنعتها » . إن اللغة تُعطى بتمامها دفعة واحدة ، ولا تُصنع جزءاً فجزءاً ؛ وتعدد اللغات يتأتى من العقبات أو المساندات التي تلقاها القوة الكلية للغة في القوة الروحية المباطنة لكل شعب من الشعوب : قوة خفية وغامضة لا تؤلف جزءاً من سلسلة العلل والمعلولات ، الظاهرة للعقل . وربما كان هيغل هو من يستهدفه عندما يوصي بألا نحل أفكارنا ، التي تهفو إلى تفسير كل شيء ، محل الوقائع كما تعطي نفسها ؛ وكلمة « غير قابل للتفسير » تتردد تكراراً بقلمه : « إن كل صيرورة في الطبيعة ، وعلى الأخص الصيرورة العضوية والحيوية ، تعصى على ملاحظتنا ؛ ومهما بلغنا من الدقة في التحري عن الأحوال التي تمهد لها السبيل ، فستظل هناك دوماً بين تلك الصيرورة وبين آخر هذه الأحوال فجوة ، هي تلك التي تفصل الشيء من اللاشيء؛ وكذلك الشأن في الزوال ؛ فليس من سبيل الى التفهم بالنسبة إلى الانسان إلا في الأواسط » . على هذا النحو نستشف لدى فون هومبولت ميلاد فكرة معينة عن ضرب من تطور خلاق (وإن لم يتلفظ بالكلمة) لا يستطيع المفهوم وحده نفاذاً إليه[٦] .

---

(٦) انظر : الانتروبولوجيا الفلسفية لدى ف.ف.. هومبولت W. V. HUMBOLDTS PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ، نشره وقدم له فون ف. هاينمان ، هال ١٩٢٩ ، وعلى الخصوص ص ١٢٦ ـ ١٢٨ .

(٥)
هـربـارت

درَّس ي. ف. هربارت (١٧٧٦ ـ ١٨٤١) في جامعة غوتنغن سنة ١٨٠٥ ، ثم في جامعة كونيغسبرغ حتى سنة ١٨٣٣ ؛ ويعود زمن ولعه بعلم التربية إلى الزيارة التي قام بها لبستالوزي يوم كان يعمل مؤدِّباً في سويسرا من سنة ١٧٩٧ إلى سنة ١٨٠٠ .

ويعسر علينا أن نقع على مفكر أكثر نأياً منه بحكم مشاربه الطبيعية عن المذاهب الميتافيزيقية التي كانت سائدة يومئذٍ : فهو لم يرَ في نظريات كانط وشلينغ وفيخته سوى حلقة من سلسلة حلقات تأدَّت إلى فشل المثالية (الأعمال الكاملة SÄMMTLICHE WERKE ، المجلد ٣ ، ص ٣٤١) ؛ وتاريخ الفلسفة يحتمل الضرورة أقل من أي تاريخ آخر ؛ وهو رهن ، في تأخره وفي تقدمه ، بأحداث لا يستطيع العلم أن ينتجها أو أن يسيطر عليها .

إن مذهب هربارت مذهب في ملكة الفهم VERSTAND ؛ كتب يقول (المجلد ٤ ، ص ٧) : « لقد اقترب اليوم الذي لن يكون في مستطاعنا فيه أن نتملص من الشرط الأساسي للفهم VERSTEHEN ، أي الاعتراف بالتناقضات المعطاة في صور التجربة » : وتلكم هي نقطة انطلاق هربارت : فمعطيات التجربة متناقضة : إذن فليست هي حقيقة الوجود ؛ والفلسفة قوامها كلها التحري عن الواقعات الحقَّة التي تتأدَّى إليها تلك الظواهر متى ما رُفع تناقضها . ويشبِّه هربارت بنفسه طريقته في التفكير بتلك التي قادت الفلسفة اليونانية من هرقليطس إلى لوقيبوس ؛ فالأول أعلن عن التناقض الباطن للتغير ، والثاني توصل إلى مذهب في الذرة ، إلى نظرية في الواقع الخالص من كل تناقض ؛ كذلك فإن لوك ، إذ أدرك التناقض بين وحدة الجوهر وتنوع الكيفيات المستقلة التي تعود إليه ، حلّ الأشياء إلى حشد من طبائع لا تعدو

كونها تمثيلات (م ٣ ، ص ٣٩٤) .

تبدأ الفلسفة إذن بنزعة شكية تطول بوجه خاص التصورات الأساسية فكل شيء يفترض فيه أن يكون واحداً،ولكن لا يقع منه تحت الإدراك سوى تعدد من الصفات ؛ وثمّة اتفاق على القول بوجود روابط علة بمعلول بين الأحداث ، ولكن لا يقع تحت الإدراك منها سوى تعاقبها ؛ ويوضع القول بوحدة الأنا ، ولكن لا يقع تحت الإدراك منه سوى تعدد تمثيلات ؛ فالتناقض الهربارتي إنّما هو إذن بين ما هو معطى وبينما ما هو متعقّل على أنه واقعي .

إن الميتودولوجيا تعلّمنا اختراع طريقة دقيقة للانتقال من المعطى إلى الواقعي ، كما لو من المبدأ إلى نتيجته . وقوام هذه الطريقة ، بصفة عامة ، إحلال مجموعة أو جملة من حدود ، كل حد منها موجود بسيط ، يفعل بحيث يصون نفسه بنفسه ، محل الوحدة المتعددة (أو التعدد الواحد) ؛ وإنّما تساكن هذه الموجودات البسيطة هو الذي يولّد ظاهر الوحدة المتعددة . وعلى هذا النحو يحل هربارت محل تصور الخاصيات المباطنة لجوهر ما ، وهو تصور متناقض ، تصور علاقة عرضية بين موجود بسيط وبين موجودات بسيطة أخرى لا يكون تساكنها مع الأول ضرورياً على الإطلاق وتجعل من جميع الخاصيات المزعومة أعراضاً . وعلى هذا النحو أيضاً يمكن تفسير الأنا مع تعدد تمثيلاته ؛ فلو كانت هذه التمثيلات ، على نحو ما يرى فيخته ، مباطنة للأنا ، بمقتضى حد أو تخم يكون خاصاً به ، لكان الأنا وحدة متكثرة ؛ لكن الذات في الواقع موجود بسيط ؛ وسلسلة الأفعال التي تضع بها الموضوعات هي سلسلة أفعال لصيانة ذاتها في مواجهة جهود الموجودات الأخرى الرامية إلى تدميرها ؛ تلك الأفعال تتولد إذن عن علاقات عرضية مع موجودات أخرى .

إن هذه الطريقة تؤلف « منهج العلاقات » الذي يعارض به هربارت روح الفلسفة السائدة : فمتى ما علمنا أن الأعداد والتغيرات

وصيرورة الخاصيات الجديدة يكمن أساسها في العلاقات ، لا تعود تنزل الأفكار أو الأعداد منزلة المطلقات أو منزلة مبادىء الأشياء ؛ وهذا بالضبط ما يفعله جميع أولئك الذين يتخيلون ، من بعد أفلاطون ، عالماً معقولاً أو عالماً للممكن ، والذين يعرِّفون الوجود بأنه تكملة للإمكان ؛ وفي رأي هربارت أن من أصاب كبد الحقيقة بصدد هذه النقطة هو كانط ، عندما أعلن أن الوجود لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يُستنبط من الماهية ، ولا يمكن أن يكون سوى وضع مطلق .

هذا المنهج يترتب عليه تصور للكون : مجموعة من موجودات بسيطة تمام البساطة ، لا تتسم في ذاتها بأي تنوع ولا بأي مبدأ تنوع ؛ وليس بين هذه الموجودات أيّة علية مجاوزة ، لأن كل موجود منها يبقى مقيماً على ما هو عليه ؛ كما ليس فيها أيّة علية مباطنة ، لأن الفعل الذي يصون به موجود ذاته يُستحدث فيه من قبل موجود آخر ؛ أضف إلى ذلك أنه ليس فيه من ميول أو نوازع ، لأن كيفية الموجود البسيط لا تستتبع حاجة ولا حرماناً ؛ ولكن نظراً إلى أن لكل موجود كيفية محددة ، فإن العلية يكون مردها إلى ربط بين كيفيات متعارضة تحاول القضاء على بعضها بعضاً وتتولد عنها أفعال ترمي إلى صيانة الذات .

لا تعود الاتصالية إذن إلى الواقع ، المتألِّف من موجودات بسيطة ، بل إلى الأشكال الخيالية للمكان والزمان ؛ فليس المكان والزمان من المعطيات ، وخطأ كانط الفادح (ومن هنا تنبع مثاليته) أنه حسب المتصلات قانوناً لموضوعات التجربة (م ٣ ، ص ٤١٧) . إن «السينيكولوجيا»[٧] تفسر كيف أن « المكان المعقول » ، على الرغم من كونه مؤلّفاً من أحياز[٨] موجودات بسيطة متقارنة ، يمكن أن يتولد مع

---

(٧) السينيكولوجيا SYNÉCHOLOGIE : كلمة منحوتة من اليونانية ، ومن الممكن ترجمتها حرفياً بـ « علم المعية » . «م» .

(٨) أحياز جمع حيِّز . «م» .

ذلك من فكرة المكان المتصل .

وليس علم النفس سوى تطبيق لميتافيزيقا هربارت ؛ فهربات ، بطبيعة الحال ، خصم لدود لنظرية المَلَكات ، لنظرية تلك الكثرة من العلل المباطنة في موجود بسيط : فليس في موجود كهذا إلاَّ تمثلات هي لعلم النفس كـ « الألياف » التي يبني بها عالم الفسلجة الجسم . فهذه التمثلات، عندما تكون من طبيعة واحدة، تتقابل وتتعارض فيما بينها، وتنزع إلى تدمير بعضها بعضاً (وعلى سبيل المثال ، الحلاوة والمرارة ، الأحمر والأزرق) ؛ والتمثل ، إذا ما اصطدم بمعارضة تمثل آخر أقوى ، أظلم تدريجياً ، وتضاءل نصيبه من الشعورية أكثر فأكثر ، إلى أن يُكبت كبتاً تاماً ، فيتحول إلى محض ميل ونزوع ؛ فهو يبقى دوماً قيد الوجود ، ولا يمكن أن يفنى ، ولكنه يكون عندئذٍ تحت عتبة الشعور : وما علم النفس الهربارتي إلاَّ مبحث في القوانين الرياضية لهذا الصراع الحركي بين التمثلات . ويوضح هربارت كيف تكون نتيجة هذا الصراع انصهار (VERSCHMELZUNG) التمثلات المتجانسة وتوالدها من جديد . وليست الظاهراتِ الشعورية نوعاً قائماً بذاته ، بل هي تتولد من ذلك الصراع بين التمثلات ؛ فالألم ، مثلاً ، يتأتّى من كون تمثل بعينه (ومثلاً تمثل صديق مفقود) يقع في آن معاً قيد الجذب (تمثل الأماكن التي التقيناه فيها مثلاً) والدفع (تمثل وفاته) .

لقد حافظ هربارت إذن ، في مختصر القول ، على ضرب من واقعية قبل نقدية : فحقيقة الأشياء لا تعطى لنا مباشرة ، ونحن لا نعرف منها بوساطة الظاهرات سوى بعض الكيفيات العامة ؛ ولقد قام البرهان على أننا « نحيا وسط العلاقات ولا نحتاج على كل حال إلى شيء آخر » (م ٢ ، ص ٣١٩).

لقد حظيت المدرسة الهربارتية بأنصار كُثُر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، بعد سقوط المذاهب الميتافيزيقية الكبرى ؛ ولنذكر منهم ، على سبيل المثال ، مؤرخ الفلسفة بونيتز (١٨١٤ ـ ١٨٨٨) ،

وعالم النفس دروبيش (١٨٠٢ ـ ١٨٩٦) ، وناشر مؤلفات هربارت هارتنشتاين (١٨٠٨ ـ ١٨٩٨) ، ولازاروس وشتاينال اللذين أسسا في عام ١٨٥٩ مجلة علم النفس الشعبي ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE .

(٦)
فريز

عمل ي. ف. فريز (١٧٧٣ ـ ١٨٣٤) مدرساً في هايدلبرغ (١٨٠٥) ، ثم في إيينا (١٨١٦) ، والاتجاه الجديد الذي دفع بالكانطية إليه (النقد الجديد للعقل NEUE KRITIK DER VERNUNFT ، ١٨٠٧) يضارع بما فيه الكفاية ذاك الذي سلكته في فرنسا انتقائية كوزان : فإثبات المبادىء يعني ، بالنسبة إلى كانط ، بيان أنها تجعل موضوع التجربة ممكناً ؛ أما بالنسبة إلى فريز فيعني البلوغ إلى تلك المبادىء فينا عن طريق التأمل الداخلي : « إن المعرفة الفلسفية خبيئة في المعرفة المشتركة ، وقوام الفن الفلسفي استخلاصها منها ؛ فكل فلسفة عبارة عن ملاحظة داخلية لأنفسنا » . وثمّة ملكات أساسية ثلاث : المعرفة والقلب (GEMÜT) والفاعلية ، وغاية كل منها على التوالي الحق والخير والجمال . أما الفهم (VERSTAND) فليس ملكة خاصة ، بل درجة معينة من تطور الملكات الثلاث ، الدرجة التي تتكشف فيها عند التأمل والنظر المعارف العقلية .

على هذا النحو يقف فريز موقفاً مناوئاً من جميع فلسفات عصره البناءة ؛ فهو يقف عند الميكانيكا النيوتنية لا يبارحها ، ويرفض حتى التسليم بتأملات نقد ملكة الحكم حول الغائية العضوية ؛ أما في السياسة فهو من أنصار المذهب الحرّي ، وقد عزلته الحكومة البروسية من كرسيه في جامعة إيينا سنة ١٨١٩ ؛ وقد ذهب إلى حد القول : « إن

قانوننا قانون قبضة من الأغنياء » ؛ وتتنكر فلسفته في التاريخ أيضاً كل هدف وكل غائية في تطور الإنسانية ، حيث لا تكتب الغلبة إلاّ للقوة والبراعة .

لقد وجد فريز ، حتى زمن قريب ، متابعين له عرضوا أفكاره في مباحث مدرسة فريز ABHANDLUNGEN DER FRIES'SCHEN SCHULE . فبعد إ. ف. آبلت (١٨١٥ ـ ١٨٥١) ، نرى في أيامنا هذه هـ. كورنيليوس يؤسس الفلسفة على علم النفس (**مدخل في الفلسفة** EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE ، ١٩٠٣) ؛ ويطور ل. نلسون (**استحالة نظرية المعرفة** DIE UNMÖGLICH-KEIT DER ERKENNTNISS THEORIE ، في **مباحث مدرسة فريز** ، م ٣) الفكرة المستوحاة من فريز والقائلة إن المعرفة ليست مشكلة ، بل واقعة لا يمكن أن تعرفها سوى الملاحظة الداخلية وحدها .

لقد وُجد في ألمانيا مناقضون آخرون كُثُراً للميتافيزيقيين بعد الكانطيين . فقد قصد ب. بولزانو (١٧٨١ ـ ١٨٤٨) ، الذي اشتهر بوجه خاص كرياضي وكمنطق ، أن يفصل الوجود المنطقي فصلاً تاماً عن كل مسار سيكولوجي ؛ فقد اعتبر الحقائق والتمثلات والقضايا وقائع موجودة في ذاتها ، بمعزل عن الفكر الذي يتعقلها (**نظرية العلم** WISSENSCHAFTSLEHRE ٤ مجلدات ، ١٨٣٧).

واتصل فلاسفة، من أمثال إ . بنيكه (١٧٩٨ ـ ١٨٥٤) بأفكار الفلسفة الإنكليزية ، وبخاصة أفكار شفتسبري وت . بروان .

(٧)
شوبنهاور

ولد شوبنهاور في دانتزيغ سنة ١٧٨٨ من أسرة من البورجوازية الليبرالية ؛ وبعد أن قدم أطروحته للدكتوراه (**الجذر الرباعي لمبدأ**

السبب الكافي ، ١٨١٣ ، الطبعة الثانية ١٨٤٧) ، وقف جهوده ، بعد غوته ، على نظرية الألوان (في الإبصار وفي الألوان UEBER DAS SEHEN UND DIE FARBEN ، ١٨١٥) ؛ وفي عام ١٨١٨ صدر له **العالم كإرادة وتصور** ، فلم يلاق أي نجاح ؛ ولم يلاق أي نجاح كذلك التعليم الذي أعطاه بصفته مدرساً خصوصياً في برلين سنة ١٨٢٠ . وابتداء من ذلك التاريخ راح يحيا كعازب ميسور حياة مستقلة يخالطها قدر كثير من التعطل حتى سنة ١٨٣٣ ؛ ومن ١٨٣٣ إلى ١٨٦٠ ، سنة وفاته ، اختلى بنفسه في فرانكفورت ، حيث كتب رسائله الرئيسية : **حول الإرادة في الطبيعة** (UEBER DAS WILLEN IN DER NATUR ، ١٨٣٦) ، **المشكلتان الأساسيتان في علم الأخلاق** (DIE BEIDE GRUNDPROBLEME DER ETHIK ، ١٨٤١) ، **حكم وأمثال** (PARERGA UND PARALIPOMENA ، ١٨٥١) .

كانت المذاهب الفلسفية الكبرى لمطلع القرن التاسع عشر مقيضاً لها انهيار سريع ؛ فحتى في الزمان الذي جرت إشادتها فيه كانت كثرة من القوى المناوئة تتشبث بتقاليد القرن الثامن عشر وبالرؤية الجافة ، الواقعية ، التحليلية للإنسان وللطبيعة في مواجهة تفاصح الرومانسيين . ومن تجسدت فيهم تلك المذاهب لم يعرفوا نجاحاً فورياً : فستندال كان يكتب عن قصد وعمد لقراء ١٨٨٠ ؛ ويقول شوبنهاور أيضاً : « يعجزني أن أجعل أفكاري تبدو للمعاصرين لي أكثر من مجرد ثرثرة ، وما يؤاسيني هو أنني لست رجل زماني ... فلئن لم يفهمني هذا القرن ، فستأتي بعده قرون كثيرة ؛ فالزمان شخص لبق!»[٩]. وقد شاء له روحه الفولتيري أن يدفع عنه باشمئزاز الفلسفة المسيحية أو فلسفة الدين ، ذلك المسخ ، ذلك « القنطورس »[١٠]

---

(٩) طبعة غريسباخ GRISEBACH م٣، ص ٢٨٤ .

(١٠) القنطورس : كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس. «م».

(م ٦ ، ص ١٦٩) الذي كان يهيمن على الذوق الفكري للعصر ؛ كما جعلته رغبته في ترجمة الصيغ ترجمة فورية إلى حدوس واضحة للجميع ينفر نفوراً شديداً من المذاهب الكبرى التي كانت تدعي لنفسها على وجه التحديد عكس ذلك المدَّعى ، فتصبو إلى أن تترجم المعطى المباشر والوجود الطبيعي أو الأخلاقي أو الاجتماعي إلى لغة نظرية ، متعددة الخلفيات وعظيمة الإبهام والغموض : فمنذ الأسطر الأولى من الطبعة الأولى من **العالم كإرادة وتصور** ينوه شوبنهاور بالتضاد : « إن أي مذهب من **مذاهب الأفكار** لا بد أن يقوم دوماً على ترابط معماري ، بحيث يحمل الجزء الجزء الآخر ، وليس العكس ؛ والأساس في مثل هذه العمارة يحمل الباقي بدون أن يكون محمولاً من قبله ، وتكون القمة محمولة بدون أن تحمل شيئاً . وبالمقابل ، فإن **الفكر الواحد** لا بد أن يحافظ على أتم وحدة ، مهما يكن من اتساعه ؛ وإذا أمكن ، بهدف إيصاله ، تقسيمه إلى أجزاء ، فإن الترابط بين هذه الأجزاء يجب أن يكون عضوياً ،بحيث يمسك الجزء الكل بقدر ما يمسك الكل الجزء ، وبحيث لا يكون أي جزء هو الأول ولا أي جزء هو الأخير ، وبحيث يصير الكل ، عن طريق كل جزء ، أكثر وضوحاً وتمايزاً ، ولكن بحيث يمتنع أيضاً فهم أي جزء ، مهما استدقَّ،فهماً تاماً بدون أن يُفهم الكل أولاً » . وليس ذلك هو بعد الأسلوب اللاذع والهازىء الذي سيستخدمه شوبنهاور فيما بعد ضد « فلاسفة الجامعة » ، يوم سيفقد كل أمل في الوصول إلى الأوساط الفكرية في زمانه ، ولكنه يتضمن منذ ذلك الحين كل ما يضعه في موقع المعارضة إزاءهم : فالمذهبي هو الرجل الذي يتمتع بموهبة صبيانية بعض الشيء تتيح له أن يرجىء النهاية إلى ما لا نهاية ، بشدها إلى الوراء دوماً ، مثله مثل روائيي ذلك العصر حينما يدسّون بين الفصول فصولاً جديدة ويتركون الأحداث معلقة المجرى ليشحذوا الشهية ؛ أما رجل « الفكر الواحد » فهو ذاك الذي ترده كل ملاحظة ، كل إعمال للفكر ، إلى فكرته باعتبارها المركز

الثابت ؛ والحق أنه يعسر علينا أن نقع على مثل ما نقع عليه لدى شوبنهاور من تنوع في الموضوعات وتشتت وتنافر ؛ فالفن ، والأسلوب ، والنساء ، والقمار ، والرؤية الثانية ، والتخاطر[11] ، والموسيقى ، كلها عنده موضوعات صالحة لوثوقه من أنه واصل ، إذا ما حفر في كل موضوع منها ، إلى « الفكر الواحد » . وقد وجد من يأخذ على استدلاله قصره ؛ وبالفعل يتراءى للمرء ، أياً ما كانت نقطة انطلاقه ، أنه مسوق بصورة شبه مباشرة إلى مركز المذهب ؛ فكل شيء ، سواء أكان خبراً في جريدة أم فكرة موغلة في التجريد ، هو عنده إيحاء وكشف .

ما تلك الفكرة الواحدة إذن ؟ إن مذهب شوبنهاور لأشبه بتعزيمة سحرية رحبة ؛ فالسحر يسيطر على أرواح الأرض ويجردها من قدرتها على الأذى باستحضاره إياها ؛ أما قبل ذلك فكان خفاء هذه القوى يزيدها إظلاماً وأذية . كذلك فإن ماهية العالم ، س التي بها يكون تماسكه ، تتكشف بالفلسفة « عن أنها إرادة ـ مثلها مثل مفيستوفيلس (انظر غوته : فاوست ، المشهد الثالث) الذي يصدر ، بفعل هجمات محكمة علمياً ، عن الكلب الذي كان ماهيته ، وإن في صورة مضخمة » ؛ فإذا ما تكشفت هذه الإرادة عادت عديمة الأذى ، وهي التي كانت إلى ذلك الحين علة آلام وأوجاع دائمة التجدد .

إن الفلسفة الشوبنهاورية هي مجموع تلك « الهجمات المحكمة علمياً » : فالهجمة الأولى هي المثالية الكانطية ؛ فهي تثبت أن العالم ، كما نعرفه ، ليس إلَّا تصورنا وليس له من وجود واقعي في ذاته : فما هو إلَّا « حلم من دماغنا » ؛ صحيح أنه حلم محكم الارتباط ، ولكنه كأحلام النوم عاطل جوهرياً من صفة الواقعية . والارتباط الذي يميز اليقظة من النوم يُشتق من طبيعة عقلنا ؛ فعقلنا هو الذي يربط الانطباعات الحسية

---

(۱۱) التخاطر TÉLÉPATHIE : قراءة أفكار الآخرين . « م » .

طبقاً لقانون العلية ، ويربط التصورات طبقاً لقوانين الفهم المنطقية ، وأجزاء الحدوس وفقاً لتسلسل المكان والزمان ، وأخيراً الأفعال الإرادية وفقاً لقوانين الداعي ؛ ذلك هو « الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي » الذي يجد سبباً للمراتب المتمايزة الأربع للتصورات ، أي الصيرورة الحسية ، والحكم ، والوجود من حيث هو موضوع للحدس ، والإرادة . وما يُسمى بالمادة لا يعدو أن يكون هو العلية الخالصة ، قانون الفهم الذي يقسرنا على ربط تصوراتنا . هذه الظواهرية PHÉNOMÉNISME هي إذن ، بمعنى من المعاني ، أكثر جذرية من ظواهرية كانط ، لأنها لا تميز - صنيعها - الحساسية من الفهم ، والمعطى من المبني ، ولا تعتبر المقولات تصورات لموضوعات بصفة عامة ، بل بنية داخلية للفهم .

الهجمة الثانية : إن المثالية الكانطية لا تبيح لنا أن نقع ضحية خداع هذا العالم ؛ لكنها تتأدّى بنا إلى أن نتساءل « عمًّا إذا كان هذا العالم مجرد تصور ليس إلَّا ؛ وفي هذه الحال يُفترض فيه أن يمر أمامنا كمنام بلا جوهر ، أو كشبح هوائي ، غير أهل للقيمة ؛ أو كذلك عمًّا إذا لم يكن شيئاً آخر بعد » ؛ فـ «الحاجة الميتافيـزيقية» إلى الواقعية ، والدهشة أمام الوجود تدفعان بنا إلى أن نرى في ذلك العالم لغزاً مطلوباً فكه . والتجربة الداخلية هي التي تشرع بهدايتنا هنا ؛ فهي تجعلنا نعرف أنفسنا باعتبارنا فرداً له نوازع وحاجات وصبوات ، وبمعنى واسع ، إرادة ؛ ثم إنها تجعلنا نرى هذه الإرادة موصولة وصلاً محكماً ببدننا بحيث أن كل نزوع أو اشتهاء يترجم عن نفسه فوراً بحركة بدنية ؛ وهكذا فإن البدن ، الذي كان للتو موضوعاً بين جملة الموضوعات الأخرى ، يتبدَّى الآن على أنه تعبير عن إرادة ، بل على أنه إرادتي ذاتها ؛ فالبدن هو الإرادة معروفة من الخارج كتصور ؛ « الإرادة هي المعرفة القبلية للبدن ، والبدن هو المعرفة البعدية للإرادة ؛ ... بدني هو **موضوعية** إرادتي » ، وهذه التجربة الفريدة هي

« الحقيقة الفلسفية بامتياز » (م ١ ،ص ١٥٣ ـ ١٥٤) .

كل ما هنالك أنه ينبغي تعميمها ومدها : فإرادتنا ، نحن الكائنات البشرية ، ترتفق عموماً بدواعٍ ؛ والعقل يضيئها ؛ ولكنها بحد ذاتها محض نزوع ، أعمى تماماً ولاعقلاني ؛ وما هو جوهري بالنسبة إلى الإرادة هو ما أسماه كانط بالطابع المعقول ، أي ما هو أساسي ودائم وممتنع التعليل فينا ، وما تقوم على خدمته الدواعي التي يستاقها العقل ؛ فالداعي يعين الظروف الزمانية والمكانية الخاصة التي يمارس فيها موجود عاقل إرادته ، لكنه « لا يفسر إطلاقاً كون هذا الموجود يريد بصفة عامة وكونه يريد على ذلك النحو تحديداً » (م ١ ، ص ٢٢٨) من الممكن إذن أن يكون كل بدن موضوعيةَ إرادةٍ مشابهة تماماً لإرادتنا ؛ وشوبنهاور يبذل قصاراه لتحويل هذه الإمكانية إلى واقع ؛ وهو يجمع ، في كتابه **حول الارادة في الطبيعة** ، جميع التجارب التي تفصح عن الإرادة باعتبارها المصدر الأول للفاعلية في الطبيعة العضوية واللاعضوية وباعتبارها مطابقة للبدن الذي هو خارجها المحض ؛ « إن كل موجود هو صنيع ذاته : فما القوة المركسة والثقالة والمرونة والقوة الغاذية والغريزة الحيوانية وسواها إلا نوازع يؤلف إثباتها ، منظوراً إليه بمنظار العقل ، أبدان الطبيعة : وهذه القوى هي كلها كيفيات غامضة ممتنعة تمام الامتناع على التعليل ؛ فنحن لا نفهم سقوط الحجر خيراً مما نفهم حركة حيوان بعينه .

إن التصور يجعلنا نرى كثرة كثيرة من الموضوعات ؛ لكن هذا التعدد لا يعود إلا إليه ، لأن المكان هو شرطه ؛ فالمكان هو ذلك المبدأ الحق للتشخص الذي طالما جدَّ في إثره المدرسيون : فكيف يمكن والحال هذه أن يوجد تعدد في الإرادة « ما دامت علاقة الجزء والكل تعود إلى المكان وحده ولا يعود لها من معنى حالما نتخلى عن صورة الحدس ؟ » ؛ الإرادة إذن واحدة ؛ وليس في الحجر جزء صغير منها ، وفي الإنسان جزء كبير .

إن الموضوعات المتصوَّرة ليست متكثرة فحسب ؛ فالأفراد تقبل التصنيف إلى سلسلة من انماط متدرجة تسلسلياً ، بدءاً بالحجر وانتهاء بالانسان ، ومروراً بالنبات والحيوان ؛ وهذه الأنماط أزلية على غرار المُثُل الافلاطونية ، وهي تبقى ثابتة ودائمة وسط تنوع الأفراد التي تمثلها (لم يكن شوبنهاور إطلاقاً من أنصار مذهب النشوء والتحول ، وقد انتقد لامارك انتقاداً مراً) . بيد أن تلك المُثُل تعود هي أيضاً إلى عالم التصور ، إلى ما هو منظور وموضوعي ؛ فكل نمط أو قوة من قوى الطبيعة هو الإرادة بعينها في درجة معينة من تموضعها ؛ وليس هو ، كما تراءى لأفلاطون ، الشيء في ذاته . فالشيء في ذاته هو الإرادة الواحدة ، العمياء ، الحرة ، اللاعقلانية ، التي لا تخضع لأي شكل من أشكال مبدأ السبب الكافي .

ها هي ذي ماهية الأشياء قد أُستحضرت : إدراك وهمي أنتجته إرادة عبثية . وها هوذا في الوقت نفسه جذر الشر المباطن للوجود قد أمسك به : فإرادة الحياة العبثية ، التي لا سبب لها ولا غاية ، هي التي تولِّد دوماً حاجات جديدة ، ومعها آلاماً جديدة . وهكذا يتسلط الضوء على التجربة الإنسانية بتمامها ؛ فيغدو مفهوماً الأمل وبطلانه معاً ، الجهد وفشله المحتوم معاً ؛ والحب الجنسي ، بفورانه وغيرته وقوته التي تجهل كل عقل وجِدِّه المأساوي ، ينجب دوماً كائنات جديدة برسم آلام جديدة ؛ وأبداً لا تتوقف مساوىء أفعال « عفريت النوع البشري » ، ذلك السمسار البارع (**حكم وأمثال** ، الفصل ٤٤)؛ ومن هنا كانت تلك الأهاجي المشهورة التي يسدد سهامها إلى النساء اللائي لا يعدو جمالهن المزعوم أن يكون فخاً ينصبه لنا عفريت النوع البشري . ولكن لنفرض أن الانسان أشبع في خاتمة المطاف حاجاته ؛ فعندئذ يبدأ السأم ، ذلك الداء الذي يخشاه قدر خشيته الألم والذي قد يستاقه إلى القنوط واليأس ؛ ومن ثم فإنه يسعى ، بكل وسيلة ممكنة ، إلى تلافيه . « إن السأم هو الذي يجعل كائنات كالبشر لا تتبادل فيما

بينها الحب يجدّ بعضها في نشدان بعضها الآخر ، وذلك هو مصدر الاجتماع » : PANEM ET CIRCENSES[١٢] . ودواء السأم لا يقل أهمية عن دواء المجاعة . وليس للانسانية أن تأمل في أي تقدم : فالأدواء نفسها ، من مرض وجريمة وحرب ، تتولد بلا انقطاع من جديد EADEM SED ALITER[١٣]؛ والدعي الجاهل هو وحده الذي يعتقد أنه سيكون في الإمكان الحصول على المرام كله « بوساطة دولة رغيدة وشرطة ساهرة وصناعات متقنة الآلات » (م ٢ ، ص ٥١٩) . ولا سبيل إلى معارضة هذا التشاؤم بوجود اللذة : إذ أن الألم الذي يتولد من إرادة الحياة هو الحقيقة الثابتة الوحيدة ، واللذة لا يشعر بها المرء إلا في تلك اللحظة السريعة الزوال التي يتوقف فيها الألم .

يقوم بين القسمين الأولين من كتاب شوبنهاور (ما سميناه بهجمتيه الأوليين : المثالية الكانطية واكتشاف الإرادة على أنها هي الشيء في ذاته) وبين القسمين الأخيرين اللذين يتصلان بالفن وأخلاق الشفقة تضاد ملحوظ : فالقسمان الأولان هما من نتاج فلسفة متخصصة ؛ أما القسمان الأخيران فيتصلان بالوسائل التي اكتشفتها الانسانية ، بمنأى عن كل نظر فلسفي ، لتضع حداً لآلامها وأوصابها : وأولى تلك الوسائل هي الفن الذي يحررنا ، بالتأمل الخالص ، من الآلام المرتبطة بالعمل والفعل ؛ وثانيتها هي أخلاق الشفقة التي تتأدى إلى نفي إرادة الحياة ، ومن ثم إلى إلغاء الألم . والفن والأخلاق تكشف مباشر لماهية الأشياء ، غنوص أو معرفة روحية بكل ما في الكلمة من معنى ، يؤتيان من تلقاء نفسهما وبصورة مباشرة مفعولهما المهدىء

---

(١٢) باللاتينية في النص ، وحرفياً: « الخبز والعاب المدرّج » ، وهي كلمات تنطوي على ازدراء مرير وجهها الشاعر اللاتيني يوفناليس في ديوانه الأهاجي الى الرومان الذين ما كان يثير اهتمامهم شيء آخر سوى التوزيع المجاني للقمح والالعاب في المدرجّات . «م».

(١٣) باللاتينية في النص: الشيء نفسه ولكن بصورة أخرى. «م».

للإرادة ، بدون أن يكون ثمة لزوم للمرور بدائرة الفلسفة : فليس على الفيلسوف هنا إلا أن يعمِل فكره في تجارب الفنان والأفعال ذات القيمة الأخلاقية ؛ فإن فعل ، وجد لدى العبقري والزاهد معرفة مباشرة بماهية العالم ، وفي الوقت نفسه (وهو ما لا تعطيه المعرفة الفلسفية الخالصة العائدة إلى القسم الثاني) تحرراً من فعل الإرادة الضار : فعن طريق هذه « الهجمة » الثالثة والرابعة تتجرد الإرادة من قدرتها على الأذى في الوقت نفسه الذي تتكشف فيه . وهذان القسمان الأخيران هما اللذان كان لهما من الأثر الهائل ما جعل من شوبنهاور ، على حد تعبير نيتشه ، « مربي » الجيل التالي .

لقد كان لشوبنهاور بصدد الفن دعوى واضحة غاية الوضوح وذات صلة بنظرية المُثُل الأفلاطونية أو بدرجات تموضع الإرادة . فلكل فن من الفنون وظيفة محددة ، وهي أن يكشف لنا عن واحدة من تلك الدرجات أو المُثُل ، والفنون تتسلسل هرمياً شأنها شأن المُثُل تماماً . ففي أسفل الهرم ييسِّر فن العمارة الحدس الواضح بالدرجات الدنيا : الثقالة ، التماسك ، المقاومة ؛ ولهذا الغرض يوقف ، بوسائل شتى ، اندفاع الكتلة الصماء نحو الأرض : فالخرجة تثقل على الأرض بالاعمدة ، والقبة تثقل عليها بالدعائم والزوافر ؛ والتنازع بين الثقل والمقاومة يظهر للعيان القوة المباطنة للمادة . وفي مرتبة أعلى تأتي الفنون التشكيلية : ففن النحت يجلو للعيان البنية الحركية للهيئة الانسانية ؛ والارادة ، إذ تتموضع في فرد ، تظهر على العقبات التي تنصبها أمامها تلك التجليات الدنيا التي هي قوى الطبيعة ؛ والجسم نظمة من أجزاء ، وعلى كل جزء منها أن يتطور برسم هذه الغاية تحديداً ؛ غير أن هذه الشروط تكون متحققة في الطبيعة بقدر متفاوت من الكمال ؛ والفنان لا يحاكي الطبيعة ، بل يخلق ، طبقاً لحدس المثال . وعلى حين أن النحت يبرز للنور الانسان في عموميته ، يصور الرسم الشخصية ، أي تنوع مظاهر الانسانية في ظروف متباينة ؛ وهو يتوقف

عند تفصيل الأحداث وعند السحن والحركات ، ويطلب في ذلك أحياناً تدقيقاً مبالغاً فيه ، كما الحال عند الرسامين الهولنديين ؛ ولا يهدف الرسم التاريخي الى تصوير التسلسل الفعلي للأحداث الماضية ، وإنما غرضه أن يستخلص منها ما يكشف عن جانب خاص من الإنسانية. ويريننا كل من النحات والرسام المُثُل بالحدس؛أما الشاعر فيوحي لنا بها إيحاءبوساطة معانٍ تدل عليها الألفاظ؛ووظيفته أن يؤالف بينها على نحو يمكّنه من أن يصل،عن طريقها،إلى التمثيل الحدسي.وكل نوع شعري يعبر عن الانسانية في مظاهر شتى: فالشعر الغنائي يشف عن الألم الانساني، وعن الإرادة المغالبة من قبل العوائق والعراقيل ، وبالتضاد ، عن لاتأثرية الطبيعة ؛ أما الشعر المأساوي فيبين ، في أرفع أشكاله ، عن الصراع الدرامي الناشىء عن تقابل الشخصيات ، بضرب من ضرورة منطقية ، متوسلاً بأحداث عابرة . وتأتي في المرتبة العليا أخيراً الموسيقى ، كفن مستقل عن كل صورة مكانية ، وعن كل فكر مجرد ؛ ونظراً إلى أن شكل هذا الفن ، على منوال شكل حياتنا الداخلية ، هو الزمن ، فإنه يعبر عن العاطفة مجردة ؛ لا عن فرح بعينه ، ولا عن ألم بعينه ، بل عن الفرح في ذاته ، عن الألم في ذاته ، مجرداً عن الدواعي التي سبّبته ؛ ومن جراء صلة قربى الموسيقى هذه مع أعمق ما فينا واكثره جوهرية ، فإنها لا تعود صورة الظاهرة ، بل صورة الإرادة بالذات ؛ « إن العالم موسيقى متجسدة بقدر ما هو إرادة متجسدة » .

إن العبقرية نشر لملكة حدس المُثُل ؛ ففي هذا الحدس ، الذي يوصله الفنان ، بعمله الفني ، إلى المشاهد ، تكون الذات في حالة تأمل خالص تجعلها تسهى عن فرديتها وتنتزعها من ألمها ؛ فالذات هنا لا تعود فرداً ، بل « عين العالم الواحدة » ؛ والموضوعات التي يمثلها الفن تمت بالصلة ، لا إلى الإرادة ، بل الى المعرفة الخالصة .

ليس الفن سوى مسكّن عابر للإرادة ؛ و « الهجمة » الفاصلة ، الهجمة التي من شأنها أن تعتقنا ، هي معرفة التطابق المطلق

للموجودات كافة ، ذلك التطابق الذي يترجم عن نفسه في الحياة الأخلاقية . فالإرادة الواحدة تتجزأ إلى أفراد ، ولكل فرد إرادة مطلقة ، لامشروطة ، تبغي صون وجوده : والأنانية مردها إلى ماهيته بالذات ؛ وشهوة الوجود هذه لا تعرف حداً ولا تقييداً : فكل ما يعارضها يستثير غضباً وكرهاً ونية إيذاء ، مما يقود بسهولة إلى الجريمة والقتل ، لولا رادع الخوف ، وهو صورة أخرى من الأنانية . ويتعذر الاعتماد ، في النضال ضد الأنانية ، على غرائز خلقية مزعومة ، لا يعدو قوامها في اكثرها أن يكون مخاوف أو ظنوناً أو غروراً ؛ وليست أخلاق الأمر المطلق ، من جهتها ، سوى ضرب من انضباط على الطريقة البروسية ، لا يعطي أبداً أسبابه ؛ فهي لا تستطيع استغناء عن إله يأمر ويريد أن يطاع . وليست غاية الأخلاق ، مثلها مثل سائر الفلسفة ، أن تأمر ، بل أن تجعل الواقع معقولاً .

إن أنانية كل فرد تسعى إلى صون نفسها من أنانية الآخرين : ومن هنا ترى النور أخلاق العدل التي تتدارك الجريمة بخوف العقاب : وليس للدولة من مهمة أخرى ، في نظر شوبنهاور ، سوى الحد من الظلم ؛ فهي تتولد إذن من الأنانية ، ولا ضلع لها بمهمة التربية .

تحافظ أخلاق العدل إذن على الوهم الذي تنبني عليه الأنانية : هذا الوهم هو وهم تعدد الموجودات : ومعرفة وحدة هوية الأفراد هي التي تهدمه ، فتجعل من الأنانية شيئاً منافياً للعقل ومكروهاً : فالأنانية هي الإرادة عندما تفترس نفسها . وتترافق تلك المعرفة بالشفقة ، التي وجدت في الإنجيل وفي القداسة المسيحية أتم تعبير عنها ؛ بيد أن المسيحية لا تذهب مع ذلك بعيداً بما فيه الكفاية ، إذ تبشر كل واحد بخلاصه الفردي وتترك لله مهمة إنقاذ العالم : وغير هذا الشأن شأن الزهد الهندوسي ؛ ففي نكرانه التام للذات ، الذي يترجم عن نفسه بالعفة والإماتات بوجه خاص ، تغدو تلك المعرفة الدواء الكلي النجع : فإرادة الحياة تتنحى وتلغي نفسها ؛ وتلك هي حالة النرفانا التي هي

نفي إرادة الحياة ، والتي لا يمكن لمظهرها الايجابي أن يكون له أي معنى بالإضافة إلينا . ولا ينتظر شوبنهاور خلاص العالم إلا من مبادرات فردية : حتى ليكاد يمكن القول إن الزاهد هو الفرد في أقصى درجاته ، « ذاك الذي يمضي بالفعل ، عن طريق إلغاء الإرادة ، إلى حد الإلغاء التام لطبيعة النوع » ؛ وشوبنهاور يعارض الفكرة الغربية عن الانسانية ، بصفتها كلاً واحداً يتفتح من خلال فاعليات متكثرة ، بانكماش الحكيم الهندوسي على ذاته وإلغائه في ذاته للإنسانية .

(٨)
بوستروم

من الممكن تعريف مثالية الفيلسوف السويدي ك . جاكوب بوستروم (١٧٩٧ ـ ١٨٦٦) بما يبديه من حرص على الإفلات من إسار الرومانسية الطبيعية المنزع للفلاسفة بعد الكانطيين . كتب يقول : « إن جميع أولئك المثاليين المحدثين ، بمن فيهم شلينغ وهيغل ، لا يجاوزون كونهم مثاليين نسبيين . وقد شاء شلينغ وهيغل أن يردا إلى الطبيعة المزعومة الجوهرية التي كان كانط وفيخته نزعاها منها . وقد كان ذلك عدلاً وضمن النظام ؛ لكن الكيفية التي فعلا بها ذلك لم تكن صحيحة . فقد سلما بأن الطبيعة ، كما هي كائنة بالإضافة إلينا ، والعقل ، الذي هو نقيضها ، يستوعبان وحدهما الواقع كله ... لكن إذا ثبت أن الطبيعة بما هي كذلك لا وجود لها إلا فينا وبالإضافة إلينا ، فلزام علينا والحال هذه أن نتصور طبيعات متشابهة شتى إذا ما أقررنا بضرورة موجودات عاقلة متناهية أخرى سوانا . وذاك الذي يقوم مقام الأساس لجميع تلك الطبيعات لا يمكن أن يكون غير الله وأفكاره الأزلية التي لا تعدو جميع تلك الطبيعات أن تكون ظاهرات لها » (مترجم عن الترجمة الألمانية لبوستروم ، في المجلد ٣٠ من المكتبة الفلسفية

PHILOSOPHISCHER BIBLIOTHEK ، لايبتزغ ١٩٢٣) . تراتب هرمي من أشخاص يقف على رأسهم الله ، الموجود المحبو بكل الوجود وبكل الكمال ، وانتشار للأشخاص من حياة داخلية إلى حياة عليا وصولاً إلى الحياة الأبدية . ذلك هو ، في مجمله ، حدس العالم لدى بوستروم الذي يدين بالكثير للايبنتز وبركلي .

ثبت المراجع

I. - B. CROCE, *Nuovi saggi sul Gœthe*, Bari, 1934.

G. LUKACS, *Gœthe et son époque*, trad. L. GOLDMANN et FRANK, 1949.

F. von RINTELEN, *Gœthe*.

II. - H. v. LEONHARDI, *Krause's Leben und Lehre*, Leipzig, 1902.

J. LOPEZ MORILLAS, *El krausismo español*, Mexico - Buenos - Aires, 1956.

III. - SCHLEIERMACHER, *Werke*: 1, *Zur Theologie*, 13 vol.; II, *Predigten, 10 vol.; Zur Philosophie*, 9 vol., Berlin, 1835 - 64.

DILTHEY, *Das Leben Schleiermachers*, t. I, Berlin, 1867 - 1870; 2e éd., 1922.

IV. - W. v. HUMBOLDT, *Gesammelte Werke*, 7 vol., Berlin, 1841 - 1852; *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Berlin, 1909.

E. HOWALD, *W. von Humboldt*, Zurich, 1944.

R. LEROUX, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, 1958.

V. - HERBART, *Sämmtliche Werke*, éd. KEHRBACH, 19 vol., 1887 - 1912.

Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, 1879.

VI. - M. HASSELBLATT, *Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit*, Munich, 1922.

VII. - SCHOPENHAUER, *Sämmtliche Werke*, éd. v. LÖHNEYSEN, Frankfurt a. M., 1960...; *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. BURDEAU; 1888 - 1890; nouv. éd. R. Roos, 1966; *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. CANTACUZÈNE, 1882; *Le fondement de la morale*, trad. BURDEAU, 1879.

Th. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, 1874.

Th. RUYSSEN, *Schopenhauer*, 1911.

J. CHAIX - RUY, Actualité de Schopenhauer, *Les études philosophiques*, 1961, II, p. 225 - 231.

E. BRÉHIER, L'unique pensée de Schopenhauer, *Etudes de Philosophie moderne*, 1965, p. 101 - 110 (*R.M.M.*, 1938, p. 487 - 500).

الفصل الثاني عشر
الفلسفة الدينية
من ١٨١٥ إلى ١٨٥٠

(١)
بالانش (١٧٧٦ ـ ١٨٤٧)

قامت بين ١٨١٥ و١٨٣٠ بوجه خاص (ثم تواصلت الحركة متخففة وصولاً إلى عام ١٨٥٠) حركة ذات منزع تنبُّئي اجتماعي ، ارتبطت بقدر أو بآخر من الجلاء بإشراقية القرن السالف وبالتجديد الديني . وتصريح بالانش التالي يعطينا فكرة عنها ؛ قال : « أريد أن أعبر عن الفكر الكبير لقرننا . هذا الفكر السائد ، المحبب إلى النفس والموسوم بعمق بالميسم الديني ، والذي أوكل إليه الله نفسه مهمة جليلة ، مهمة تنظيم العالم الاجتماعي الجديد ، أريد أن أتحرى عنه في جميع دوائر الملكات البشرية وفي جميع مراتب العواطف والأفكار . إن هذا الفكر الصميمي يغدو تمثُّلياً ، ويقبس جوهره من معين كل ما كان ، وكل ما هو كائن ، وكل ما ينبغي أن يكون ، وينزع ، بطبيعته ، إلى أن يصير العنصر الأولي في كل حضارة ، أي اعتقاداً »[١] . إن مفكراً مثل

---

(١) كُتب سنة ١٨٢٧ ؛ الأعمال الكاملة ŒUVRES COMPLÈTES ، م ٣ ، ص ٦ . وقد كان بالانش ، مع شاتوبريان ، من المترددين على الاباي ـ أو ـ بوا ABBAYE- AU- BOIS ، صالون مدام ريكامييه الملكي النزعة ؛ ويعود تاريخ مؤلفاته =

بالانش يحدد بنفسه مهمته إذن على أنها التعبير عن اعتقاد هو بمثابة قوة منظِّمة للحياة الروحية والاجتماعية بأسرها . وقد كانت الرغبة في الاعتقاد ، اكثر من الايمان بحد ذاته ، هي العلامة الفارقة لذلك العصر ؛ وقد بلغ من عمق تلك الرغبة ، كما يلاحظ بالانش ، أن بات الناس يسعون إلى إشباعها بطلبهم إلى المجتمع أن يفرضها عليهم فرضاً (**محاورات** DIALOGUES ، ١٨١٩ ، ص ١٢٠) .

بيد أن بالانش ، الكاثوليكي القويم العقيدة ، وإن يكن على صلة بجميع الأوساط الباطنية في فرنسا وألمانيا ، لا يستطيع أن يسلِّم بأن الاعتقاد يُشتق من إجماع الأمة ومن السلطة ؛ يقول : « إن المجتمع لا يستطيع أن يعطيكم ما تتطلبونه منه » . ومع ذلك فإن المجتمع في نظره ، كما في نظر دي بونالد ، هو الوسيط الضروري بين الوجود المتعالي والفرد . والهدف ، في أغلب الظن ، هو الدين الذي يبغي في المقـام الأول خـلاص الأفـراد ؛ لكن المجتمـع وسيلة ضــروريــة ؛ فـ «الإنسان خارج المجتمع ما هو، إن جاز القول، إلا في قوة الوجود؛ وهو لا يتقدم ولا يكون قابلاً للكمال إلا بالمجتمع » (**المعاد الاجتماعي** ، ص ١٢) . على هذا النحو يتبدى له المجتمع بحد ذاته قيمة مسيحانية MESSIANIQUE : فهو « لا يتقهقر أبداً ، بل يبقى في ذاته دينياً ، واكثر اتصافاً بالصفة الدينية من الأفراد » (**محاورات الشيخ والفتى** DIALOGUES DU VIEILLARD ET DU JEUNE HOMME ، طبعة مودوي ، ص ١٢٦) .

إن الاعتقاد الأساسي الذي يحيـي المجتمع هو الإيمان بالمعاد ؛ وهذا الإيمان يؤكد أن الموجود الذي لا يقبل فناء ولا فساداً متضمَّن في

الفلسفية الرئيسية إلى زمن عودة الملكية (**محاولة في المؤسسـات الاجتماعيـة في صلاتها بالافكار الجديدة** ESSAI SUR LES INSTITUTIONS SOCIALES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES IDÉES NOUVELLES ، ١٨١٨؛ **المعاد الاجتماعي** PALINGÉNÉSIE SOCIALE ، ١٨٢٧) .

الموجود الفاني والفاسد ؛ « ينبغي أن يبلغ كل مخلوق إلى الغاية التي هو لها مقيَّض ، والتي له حق فيها بحكم ماهيته بالذات » (**الأعمال الكاملة** ، م ٣ ، ص ١١) . إن دين بالانش يقوم على ضرب من وثوق متفائل لا بتقدم مطرد ، بل بإمكانية لامحدودة للتجدد أو المعاد ؛ و «الانسان الذي يصنع نفسه بنفسه في فاعليته الاجتماعية كما في فاعليته الفردية » ، و « المجتمع الذي يصنع نفسه » هما جوهرُ الدين ، لا الدين الطبيعي كما يقول به صاحب مذهب التأليه الطبيعي ، ذلك الدين الذي يجمِّد كل شيء ، الطبيعة كما التاريخ ، بل الدين التقليدي الذي يجد في الدين المسيحي واحداً من تعابيره . وعقيدته الأساسية هي تلك العقيدة التي طافت بالعصور كافة ، عقيدة السقوط واسترداد الاعتبار ، تلك العقيدة الصارمة التي تفسر سلسلة المصائر البشرية وتجليها في صورة مسارّات متعاقبة ؛ وكل مسارّة يسبقها امتحان يكون بمثابة كفارة . للتاريخ إذن معنى ديني ؛ فهو « ملحمة الفكر » (م ٣ ، ص ٨١) التي تجلو المساهمة المتعاقبة لعبقرية كلّ شعب في تقدم الانسانية . وعبقرية كلٍ شعب من الشعوب « واقعة غامضة تضارع الواقعة النشكونية »[٢] (م ٣ ، ص ١٧) وتتجلى بلغته وبشكل حكومته ، وماهيتها هي صورة من صور العقيدة الأساسية ؛ « إن لكل شعب ترجمة للتقاليد العامة للجنس البشري » . وبالانش هو من أولئك الذين يتعاطون ، على منوال إكشتاين وكرويتزر ، مع علم الميتولوجيا المقارنة والمذهب الرمزي ليهتدوا إلى أثر تلك العقيدة في الأساطير اليونانية والهندوسية والجرمانية .

إن بالانش ، الذي اكتشف فيكو سنة ١٨١٩ ، استلهم نظريته في المسار والمعاد CORSI E RECORSI في مذهبه عن المعاد ؛ ولئن اتفق معه على فكرة استعادة أو معاودة دائمة التجدد ، فإن فكره

---

(٢) النشكونية COSMOGONIQUE : المتعلقة بنشأة الكون . «م» .

يتسم ، على منوال جميع المفكرين الذين استلهموا في ذلك العصر فيكو ، بسمة تضعه على طرفي نقيض منه : فبالانش يعطي التاريخ معنى دينياً ينكره عليه فيكو ؛ ففيكو يعيِّن القوانين الطبيعية للمجتمعات ، واضعاً جانباً تطور المسيحية لأنه بتمامه خارق للطبيعة ؛ أما بالانش فيخلط بين ما هوطبيعي وما هو خارق للطبيعة ، بين ما هو تاريخي وما هو ديني .

إن للمجتمع عند بالانش قيمة مسيحانية : لكن ما نراه يفعل ليس المجتمع بما هو كذلك، وإنما الأفراد والهيئات والحكومات ورجال الدين وغيرهم ممن وظيفتهم التعبير عن عبقرية الشعب . بيد أن هذه العبقرية تبقى هي الحَكَم والمقياس في أمانة ذلك التعبير : ففي « العصور المَعَادية » ، كذاك الذي يخيل إلى بالانش أنه يحيا فيه ، أي في العصور التي تستأنف فيها من جديد الحياة الدينية ، ينشب صراع بين الإيمان الذي يعيد خلق ذاته وبين التعابير القديمة التي تمسي بالية . ويكون من ثم «خطأ وضلال بخصوص المركز الديني.فالفكر الإلهي لا يعود موجوداً حيثما يُعتقد أنه موجود ، ولا يكون قد وجد بعد في المركز المقابل » (م ٣ ، ص ١٠٨) . وعلى هذا النحو يبقى الاكليروس ، في نظر بالانش ، متأخراً عن مهمته ، ويتعين من ثم على المرء أن يكون في آن معاً متديناً ومعادياً لرجال الدين . وما من فكر فردي أو جمعي إلا ويستمد قوته من المجتمع ؛ فهو « لا يغدو بنوع ما كلي القدرة إلا في اللحظة التي يعبر فيها عن فكر تابع للعدد الأكبر » ؛ والفرد القادر على تمثل الإرادة الإلهية ، وعلى تركيز الحس العميق لوطن من الأوطان في داخله هو بطل : ومن هذا القبيل جان دارك . ولا ينجح المشرِّع إلا إذا سنّ حالة المجتمع بالذات قوانين ؛ والجمهور ، الذي لا يعرف كيف يخلق النظام ، « يتمتع بغريزة رائعة لتبنيه » (**المحاورات** ، ص ٩٧) . ولهذا السبب ، لئن كانت السلطة الشرعية تنهض فعلاً على قبول الشعب ، فما ذلك بالمعنى التعاقدي كما قال به روسو ، كما لو أن

المجتمع ينشأ عن اجتماع أناس كانوا مفترقين من قبل ، أو كما لو أن الشعب يستطيع أن يمارس مباشرة سيادته ؛ فقبول الشعب هو إجماع معنوي ، وهو والحق الإلهي شيء واحد . وهذا معيار لمشروعية السلطة أتاح لبالانش أن يدين بونابرت ؛ فهذا الأخير ، بما كان يكنّه من ازدراء للناس ، يميط اللثام عن فكر انساني معارض للفكر الإلهي .

(٢)
هوينه فرونسكي والمسيحانية البولونية

في بولونيا التي كانت ترزح تحت نير الآلام والأوصاب في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، تطور فكر ديني يجمع على أوثق نحوٍ بين المثل الأعلى القومي وبين مسيحانية ذات نزعة إنسانية ، تبشّر بالسلم الكوني وبملكوت الروح ؛ وقد رأى الشاعر ميكييفتش ، الذي ألقى دروساً في الكوليج دي فرانس من ١٨٤٢ إلى ١٨٤٤ ، في الأمة البولونية مسيح الشعوب المنتظر الذي لا بد أن ينعقد إزار السلم حوله : وحمّى الرجاء هذه ، التي كانت بمثابة الروح الملهم لبعض أجمل قطع شوبان الموسيقية ، هي المظهر الخاص الذي تلبسته في بولونيا تلك الحميا الدينية التي كانت تحرّك العالم في ذلك العصر . وقد ترجمت عن نفسها بوجه خاص في المؤلفات العديدة لهوينه فرونسكي (١٧٧٨ ـ ١٨٥٣) الذي لجأ إلى فرنسا بدءاً من ١٨٠٣ وكتب بالفرنسية ؛ وهو من أدخل في الاستعمال اللغوي في رسالته إلى البابا لاون الثاني عشر كلمة المسيحانية[٣] التي أكثر من استخدامها في كتبه

---

(٣) المسيحانية MESSIANISME : نسبة إلى المسيح المنتظر LE MESSIE ، وتقابلها بالعربية عقيدة المهدية . «م» .

(مقدمة المسيحانية PRODROME DU MESSIANISME ، ١٨٣١ ؛ ما بعد السياسة المسيحانية MÉTAPOLITIQUE MESSIANIQUE ، ١٨٣٩ ؛ المسيحانية أو الإصلاح المطلق للمعرفة الانسانية LE MESSIANISME OU RÉFORME ABSOLUE DU SAVOIR HUMAIN ، ١٨٤٧) . وينطوي هذا المذهب على جوانب كثيرة مغرقة في الغرابة ، وهذه سمة مشتركة في ذلك العصر ، ناهيك عن الشكل الرياضي الذي يسبغه فرونسكي على فكره معتقداً أنه يكفل له على هذا النحو صرامة علمية؛ وعبثاً سعى إلى إثارة اهتمام كبار شخصيات عصره بمشاريعه . بيد أننا نستطيع أن نميز في ذلك الخليط العجيب فكرة مركزية تتضمن زبدة المذهب : إنها فكرة العفوية أو الكمونية الخلاقة ، أو الخلق الذاتي كما يقول أيضاً : فكل موجود أزلي ، ويحمل في ذاته قدرة أن يكون خالق ذاته . وليس في هذه العفوية شيء من العسف أصلاً ، لأن فرونسكي يتباهى بأنه وجد الصيغة الرياضية للخلق . وما فلسفته في التاريخ إلا تطبيق لها : فهي تبشر بديانة للمطلق تتصالح فيها الميول التي توازعت إلى ذلك الحين العالم على ما يرى ، وبخاصة منها الميل إلى الخير الذي نشأت عنه الحكومات الثيوقراطية في العصور القديمة والوسطى ، والميل إلى الحق الذي تجلى في الحضارة اليونانية ـ الرومانية وفي أوروبا : وهذا التضاد أساسي وجوهري ، وقد قام بين البروتستانتية ، حزب التقدم ، وبين الكاثوليكية ، حزب النظام ؛ ولم تكن المسيحية إلا تحضيراً لذلك الدين المطلق الذي سيقدم تأويلاً علمياً للعقائد التي بقيت غامضة كعقيدة ألوهية يسوع . أما من وجهة النظر السياسية فيبشر فرونسكي باتحاد بين الشعوب كان واحدة من الأفكار الأساسية للمسيحانية البولونية : وإننا لنلقى لدى توفيانسكي وسلوفاكي وميكييفتش أصل تلك الفكرة التي أذاعها في فرنسا مقال شهير لرينان ، والتي تميز بين الشعب ، وهو تجمع ناجم عن أصل مشترك ، وبين الأمة ، وهي تعود

إلى الإرادة المشتركة لأناس من أصل مختلف ؛ والأمة البولونية ، التي ما كان لها من وجود في ذلك العصر إلا بتلك الإرادة ، تضرب في مصائبها المثل على تحول شعب إلى أمة ؛ ووحدها الأمم الحقيقية تستطيع أن تتحد لتتولد عنها الانسانية .

(٣)
كييـركغارد

يفضي الفكر الديني ، لدى الدانمركي س . كييركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) إلى ضرب من مذهب فردي وانطباعي لا يقل معاداة لمذهب هيغل عن فوضوية شتيرنر ؛ فقد كان برماً بكل ما يتلبس لبوساً موضوعياً ، كلياً ، لاشخصياً ، وبالتالي هداماً للوجود الشخصي الذي يشغل ، وفاقاً لمزاجه الاكتئابي ، مكانة الصدارة من واقع الأشياء ؛ فالموضوعية هي الخطأ ، وإنما في الذاتية تكمن الحقيقة . قد يقول قائل : إن الذاتية هي ما يفرِّق ، ما يفصل ويعزل ؛ لكن الروح المذهبي ، الذي يوحد والذي يجد في كل مكان توسطات ، هو على وجه التعيين السطحي ، لأنه يهمل تلك الافتراقات العميقة والنهائية ؛ والحياة الواقعية تأبى الانحباس في مذهب ؛ وليس قوامها التوحيد ، بل الاختيار (انظر إما .. وإما ENTWEDER- ODER ، ١٨٤٣) ؛ وليست مبنية على تطور تدرّجي ، بل على قفزات حاسمة ؛ وثمة أنماط من الحياة ينفي واحدها الآخر ، بدون أي مصالحة ؛ فهناك ذواقة الجمال الذي يحب الحاضر ، ويسلس قياده لهواه ، ويهزأ من كل شاغل مطّرد ؛ وهناك نصير الأخلاق الذي يختار حياته بكل الإلزامات التي يفرضها عليه المجتمع والأسرة ؛ وهناك أخيراً الانسان المتدين : والحس الديني عند كييركغارد هو حس بهوة لا قرار لها بين الطبيعة والروح ، بين الزمان والأبدية ؛ ومثله مثل الإيمانيين في فرنسا ، أبى

التسليم بإمكانية التطلع إلى تعقيل الإيمان ؛ فالإيمان يقوم على مفارقات ومصادرات خُلفية ، كتلك التي تقول بإله صار إنساناً (**مراحل على درب الحياة** STATIONEN DES LEBENWEGES ، ١٨٤٥) .

وفي خلاصة القول ، نلفى لديه ضرباً من لاهوت سلبي يضع النفس ، على نحو ما رأينا لدى أفلوطين ، في حضرة الله في عزلة مطلقة . وقد عجّت نهاية حياة كيير كغارد بمناظراته مع الكنيسة الرسمية (**اللحظة** DER AUGENBLICK ، ١٨٥٥) .

لقد شهدت ألمانيا مؤخراً إحياء لتأثير كيير كغارد ، وعلى الأخص لدى اللاهوتي كارل بارش (انظر مثلاً **كلمة الله واللاهوت** DAS WORT GOTTES UND DIE THEOLOGIE ، ١٩٢٥) الذي عارض الكنيسة من حيث هي روحانية خالصة وفعل إلهي بالمنجزات الانسانية الفجة على صعيد العبادة . ولسوف تطالعنا لاحقاً ، لدى هايدغر ، شهادة جديدة على ذلك التأثير .

(٤)
إمرسون

ينتمي رالف إمرسون ، بتأثيره وبشطر واسع من حياته ، إلى المرحلة التالية ؛ بيد أن فكرة تكوّن مع ذلك بين ١٨٣٢ و١٨٤٠ بوجه خاص ؛ فقد ولد في بوسطن ، وتخرج من هارفارد ، وعمل في أول الأمر قساً ، ثم ما لبث أن اعتزل هذه الوظيفة سنة ١٨٣٢ واختلى في كونكورد ؛ وهناك عاش في عزلة حتى وفاته ، وإن قطعها برحلة إلى أوروبا تعرف في أثنائها إلى كارلايل . كان يبغض المذاهب بقدر كيير كغارد : « لا حاجة بي لأن أقول لأولئك الذين يعرفون أفكاري إنه ليس عندي مذهب ... ؛ فمن المستحيل أن نعيد بناء العالم وفق أنموذج معطى مهما تبلغ بنا الحميّة إلى ذلك » ؛ والمذهب عديم الجدوى لأن

الكل (وذلك هو جوهر الأفلاطونية المحدثة) يتكرر مصغَّراً في أبسط حدث ، بحيث أن جميع قوانين الطبيعة يمكن تقرِّيها في أبسط واقعة . ولهذا كان مباحاً « لمن يحترف قول الحقيقة أن يباعد عنه كل قلق بخصوص تساوق أفكاره وتماسكها ، ما دام ينقل بأمانة انطباعاته الجزئية » (**اليوميات** ، ١٤ تشرين الثاني ١٨٣٩) . ومن ثم كان الشكل الطبيعي لفكره هو المقالة التي تتيح له أن يبلغ من خلال الوقائع اليومية إلى كشف قانون مطلق ؛ فالطبيعة ترينا في كل مكان الفردي والكوني مترابطين معاً ؛ ومن الواجب أن يتخذها الإنسان قدوة له : «فليحاكِ ، إذا استطاع ، صمت تلك الكائنات المترفعة الأنوف (الأشجار) ، الجميلة في نمائها وقوتها وأفولها » . وقد عدد على النحو التالي ، في عام ١٨٣٦ ، مبادىء نزعته العلائية : « ثمة روح مشترك بين البشر قاطبة . وهناك صلة بين الإنسان والطبيعة ، بحيث أن كل ما هو موجود في المادة موجود في الروح ... وهنالك ، تحت جميع الظواهر والمسبِّبات ، قوانين معينة نسميها طبيعة الأشياء » (**السيرة الذاتية** ، ترجمة ر. ميشو ، ١٩١٤ ، م ١ ، ص ٢٢٧) . ويلزم عن ذلك أنه يتعين على المرء أن يبحث في ذاته عن ناموسه : « من شاء أن يكون انساناً فعليه الا يكون امتثالياً ... وما أغناني عن قدسية الموروث ما دمت أحيا حياة داخلية تماماً ... وما من قانون يمكن أن يكون مقدساً بالإضافة إلي إلا أن يكون قانون وجودي ... وما وحده بالإضافة إلي هو الخير والصراط المستقيم هو ما كان وجوده بحسب دستور وجودي وضميري ، أما الشر فما هو مناقض له » (**سبع مقالات** ، ترجمة ويل ، بروكسل ١٨٩٩ ، ص ٧ ـ ٨) . وليست فردية إمرسون نسخة من فوضوية شتيرنر ، لأن كل فرد عنده هو في الوقت نفسه الكون كله ؛ وعظام الرجال (انظر : **ممثلو الانسانية** ، محاضرات ١٨٤٥) ، من أمثال أفلاطون ومونتانيي وسويدنبورغ وغوته ونابليون ، هم أولئك الذين يجسدونه خير تجسيد . والحق أن إمرسون يمثِّل في أميركا نظرية في

العبقرية أتته من الرومانسية الألمانية إما عن طريق كارلايل وإما مباشرة عن طريق قراءة شلينغ .

إن كلمة العلائية TRASCENDANTALISME هي التي تشير إلى تيارات الفكر تلك في جملتها ؛ وينبغي أن يكون مفهوماً لنا أن المقصود بذلك أن كل تجربة ، مهما هان شأنها ، يمكن أن تقودنا إلى حياة أخرى تكشف لنا عن الكون : من هنا كانت تلك النزعة القدرية التي تذكرنا نبرتها أحياناً بالرواقية : فما دام كل شيء في كل شيء ، فإننا إلى قدرنا في كل لحظة وآن بالغون ، والأحداث ليست بذات أهمية . والعلائية هي موضوع إيمان ، لا موضوع برهان ؛ ومن الواجب بالتالي أن نقارب بين إمرسون وبين العديد من معاصريه : الإيمانيين وكييركغارد ونيومان وحركة فلسفة الاعتقاد التي ما زالت موجتها تنداح وصولاً إلى أيامنا هذه ؛ وقد أثر ، بوجه خاص ، على و . جيمس الذي كان والده ، هـ . جيمس ، صديقه ، ولكنه أثر عليه بمزاجه أكثر منه بأفكاره .

(٥)
الايمانية والعقلانية المسيحية في فرنسا

في ظل ملكية تموز[٤] ، وفي مستهل الامبراطورية الثانية[٥] ، تجدد في أوساط رجال الدين ، وتحت التأثير الدائم لدي بونالد ولامنيه ، النقاش القديم حول قدرات العقل ؛ وكانت العقلانية المسيحية (القديس أنسلم ، القديس توما) قد اصطدمت دواماً ، داخل

(٤) ملكية تموز: حكومة فرنسا من ١٨٣٠ إلى ١٨٤٨ بقيادة الملك لـوي ـ فيليب الأول «م» .

(٥) الامبراطورية الثانية : حكومة فرنسا من ١٨٥٢ إلى ١٨٧٠ بقيادة نابليون الثالث . «م» .

المسيحية بالذات ، بدعوى ترى في السلطة المصدر الوحيد لمعرفة ما هو فوق حسي . وكانت قد سنحت لروما ، في الحقبة التي نحن بصددها ، عدة فرص لإدانة ما أسمته بالإيمانية ؛ وفحوى هذا المذهب التوكيد على أن الايمان ، لا العقل ، هو معيار اليقين ، وأن العقل عاجز عن إثبات وجود الله ، وأن سلطة الكتاب المقدس لا تحتاج إلى البرهان عليها عقلياً .

إن هذا الروح يتجلى بوضوح لدى فيليب بوشيه (١٧٩٦ - ١٨٦٦) الذي تلقى تأهيلاً كاثوليكياً وانتسب في بادىء الأمر إلى السانسيمونية ؛ ثم ما لبث أن تركها في عام ١٨٣١ ليرئس حتى عام ١٨٣٢ ، ثم بين ١٨٣٣ و١٨٣٨ ، تحرير الصحيفة الكاثوليكية **الأوروبي** L'EUROPÉEN ؛ وينطوي فكره على خليط يدعو إلى العجب من السانسيمونية ومن سلفية دي بونالد ولامنيه . وكتابه **مدخل إلى علم التاريخ** INTRODUCTION À LA SCIENCE DE L'HISTOIRE (١٨٣٣) ضرب من فلسفة مسيحية في التاريخ ، مبني على مفهومين كبيرين ما ونى يؤكد أصلهما المسيحي ، مفهوم وحدة الانسانية ، الذي كان القديس اوغوسطينوس عبّر عنه في **مدينة الله** ، ومفهوم التقدم الذي نلفاه لدى فنسان دي ليران ؛ فالتقدم عنده ضرب من ضرورة ؛ ذلك أن العامل لا يمكن أن يفعل إلا إذا عدّل الجامد ، وهذه التعديلات يفترض فيها أن تتراكم ؛ وما البدن والعالم الاجتماعي والطبيعة إلا الجوامد التي تحولها على هذا النحو الفاعلية الانسانية ؛ ويتأدى التقدم الاجتماعي ، في نظره ، إلى مسيحية مستبدة وممركِزة ، تعود فيها السلطة الروحية إلى السلك الكهنوتي . وقد سعى بوجه خاص ، في **رسالة تامة في الفلسفة** TRAITÉ COMPLET DE PHILOSOPHIE (١٨٤٠) ، إلى وضع تعليم ديني مذهبي يستجيب للحاجات الاجتماعية ويكون في مقدوره أن يناهض الفلسفة الانتقائية.وفي رأيه أن الفلسفة المسيحية قد ضلت وتاهت منذ

أن أدخلت ، بدءاً من القديس اوغوسطينوس ، الجدل والمنطق على التعليم المسيحي : فالكتبة BIBLICI الذين يقنعون بتفسير الكتاب المقدس هم على صواب من أمرهم ضداً على كتّاب الأحكام ومؤلفي الخلاصات الموسوعية . وبهذا الروح لا يعترف بوشيه بمعيار آخر لليقين ، حتى في المادة النظرية ، غير الأخلاق ، ولا يقر بسلطة أخلاقية أخرى غير المجتمع الذي يمثل خلاصه القانون الذي ما فوقه قانون .

بيد أن الإيمانية تظهر أيضاً لدى لوي بوتان (١٧٩٦ ـ ١٨٦٧) الذي تتلمذ أولاً على كوزان ودرَّس في جامعة ستراسبورغ ،قبل أن يرتد إلى الكاثوليكية ارتداداً ترك دوياً ويسام كاهناً عام ١٨٢٨ . وقد رأى بوتان في تعليم المدارس الاكليريكية النقائص نفسها التي سيعاينها عما قريب رينان : مزيجاً من العقلانية المدرسية والديكارتية وفلسفة ،الحس المشترك ليس من شأنه إلا أن يحمل الذهن على الشك إذ يجعل سلطة الكنيسة تابعة للعقل العام ؛ وقد كتب تعليم الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILO-SOPHIE EN FRANCE AU XIX SIÈCLE (١٨٣٣) بمقصد إصلاحي . ومذهبه الاجمالي ، الذي عرضه في فلسفة المسيحية PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME (١٨٣٣) ، ينطلق من التأمل في نقدية كانط التي بدا له أن القسم التحليلي منها ، وهو القسم الذي يبرهن على الطابع الذاتي ، وبالتالي اللايقيني ، للمبادىء الأولى ، يصيب أكثر ما يصيب المدرسة الاسكتلندية ، بينما يقوِّض القسم الجدلي منها كل ميتافيزيقا عقلانية . ولا يعدو العقل RAISON عند بوتان أن يكون هو المحاكمة العقلية RAISONNEMENT ، أي القدرة على الاستنتاج ؛ وهو لا يبلغ إلى أي مبدأ ؛ ولهذا السبب يضع فوقه « الفكر الخالص INTELLIGENCE PURE » الذي لا يشرع بأداء وظيفته إلا تحت تأثير الكلام الموحى به : وذلك هو مذهب اللوغوس القديم وقد أعيد التفكير فيه من قبل نصير لدي بونالد . وقد

أدانت روما بوتان ، فرضخ ؛ لكنه ما فتىء ينتصر لفلسفة تكون خادماً للدين وللكاثوليكية باعتبارها دين دولة .

هذه الإيمانية عينها كانت بمثابة الأساس لمذهب بونيتي الذي أنشأ **حوليات الفلسفة المسيحية** ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE عام ١٨٣٠ ؛ وكما يقول فرا[٦] ، فإن « أولئك الفلاسفة المدرسيين الذين طالما سخر منهم القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر ، والذين ظل يتكرر القول على امتداد حقبة طويلة إن روح الجمود والرتابة تجسَّد فيهم ، صاروا موضع خشية ومهابة باعتبارهم مفكرين زنادقة وثوريين » ؛ فالعقلانية تسير والوثنية في ركاب واحد . وقد أدين مذهب بونيتي هو الآخر من قبل روما سنة ١٨٥٣ ؛ كما صدرت إدانة أخرى سنة ١٨٦٦ بحق أوباغس ، الأستاذ في لوفان ؛ وكان يقول باستحالة البرهان على وجود اللّه ، وينكر فطرة العقل لأنه لا يمكن أن ينتقل الى طور الفاعلية إلا عن طريق تعليم خارجي وسلطة .

لقد راحت مسألة الايمانية ترتد شيئاً فشيئاً إلى مسألة انضباط كهنوتي داخلي . بيد أنها أعادت بناء نفسها ، بدءاً من العام ١٨٤٠ ، في نزعة عقلانية مسيحية هجرت الاتجاهات التقليدية وعارضت بكل قواها المذهب العقلاني الرسمي للجامعة ؛ وقد أسهم في هذه الحركة بوجه خاص كل من الأباتي ماريه (١٨٠٤ ـ ١٨٨٤) والأب غراتري (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢) . وقد جاء كتاب ماريه **محاولة في مذهب وحدة الوجود** ESSAI SUR LE PANTHÉISME ليطور أطروحة صاغها بوتان وتعود في أصولها إلى جاكوبي ، وفحواها أن مذهب وحدة الوجود هو هرطقة العصر الكبرى وأنه الثمرة الضرورية لعقلانية تتجاهل

---

(٦) م . فرا : تاريخ الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX SIÈCLE : التقليدية والبابوية المتطرفة TRADITIONALISME ET ULTRAMONTANISME ، باريس ١٨٨٠ ، ص ٣٤٧ .

التعليم المسيحي : فشلينغ وهيغل ، مثلهما سان ـ سيمون ، وكذلك كوزان نفسه بنظريته في العقل اللاشخصي وضرورة الخلق ، هم كلهم من أنصار وحدة الوجود . وتسلم الثيوذيقا المسيحية LA THÉODI-CÉE CHRÉTIENNE (١٨٤٤) بأن العقل قادر على البلوغ إلى وجود إله لامتناهٍ وخالق ، ولكن بشرط أن ينمو ويتطور في وسط مسيحي ؛ ولو أن العقل انتهى من تلقاء نفسه إلى الموجود الكامل ، لكان من الخطأ على كل حال القول إن نتاجه الطبيعي هو وحدة الوجود ، وذلك لأن هذا المذهب ، الذي يماهي اللّه بالعالم ، ينافي كمال اللّه . أما آخر مؤلفات ماريه (الفلسفة والدين PHILOSOPHIE ET RELIGION ، ١٨٥٦) فيميل إلى « نزعة أونطولوجية » تقول إن أفكار اللاتناهي والكمال هي شيء من اللّه فينا .

إن الخطة التي سار عليها الأب غراتري (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢) ، وهو أوراتوري تخرج من المدرسة المتعددة الفنون POLYTECHNIQUE وتعرف إلى بوتان في ستراسبورغ نحو عام ١٨٢٨ وصار في عام ١٨٤٠ مرشداً روحياً لدار المعلمين ، كانت بالتحديد بعكس خطة الأب ماريه : فمذهب وحدة الوجود مناقض في رأيه للعقل ؛ وكان يرى أن حركة الاصلاح البروتستانتي والسلفية اللامنية ، إذ عرضتا العقل للخطر ، ألحقتا أفدح الضرر بالإيمان في الوقت الذي حسبتا فيه أنهما تخدمانه ، وزادتا من اللامبالاة بالشواغل العقلية العليا ؛ وقد رأى في الهيغلية ، ونظريتها في وحدة المتناقضات ، لا مذهباً عقلياً ، بل مرضاً حقيقياً للعقل ، لأنها تنكر مبدأ عدم التناقض .

لقد استعاد الأب غراتري التقليد العقلاني والصوفي ، بل الافلوطيني إن جاز القول ، لرهبانيته . وفي رأيه أن الذهن البشري ينهج وفق طريقتين أساسيتين : الاستنباط الذي يمضي من ذات الشيء إلى ذات الشيء ، والجدل الذي يمضي من السوى إلى السوى ، من

المتناهي إلى اللامتناهي ، وهو ليس بممكن إلا بالحب وبضرب من مناداة الموجود المفارق الذي إليه يكون توجهه . وجدل أفلاطون مغاير جداً على كل حال لجدل هيغل ؛ فالجدل الحق يمضي من كمالات الانسان المحدودة ليسندها إلى الله بدون حدودها ؛ أما هيغل ، الذي يتلخص مبدؤه في المسلمة السبينوزية المشهورة : « كل تعيين نفي » ، فإنه في الوقت الذي يلغي فيه الحدود يلغي الكيفيات ذاتها ، فلا ينتهي إلا إلى موجود لامتعين ، مطابق للاوجود . وإنما عن طريق الجدل الحق برهن أفلاطون وأرسطو والقديس توما ، وكذلك ديكارت ، وحتى بسكال ، على وجود الله : ويطمح غراتري إلى بيان امتياز هذه الطريقة وشموليتها عن طريق مماثلتها، على نحو لا يخلو من غرابة ، لا بالشعر والصلاة فحسب كما في المادبة ، بل كذلك بطرائق الاستقراء العلمية وبعمليات الدمج التي ينجزها حساب التكامل ؛ وهذا جهد يشابهه في منحاه جهد مالبرانش ، وغايته بيان الطابع المسيحي للعقل .

لقد انتقد غراتري بشيء من العنف أولئك الذين اعتبرهم تلاميذ لهيغل ، وهم فاشرو ورينان وشيرر (**دراسة حول السفسطة المعاصرة : السفسطائيون والنقد** ÉTUDE SUR LA SOPHISTIQUE CONTEMPORAINE: LES SOPHISTES ET LA CRITIQUE) . أما إلى أي حد مضى به الهوى ، فذلك ما نتبينه من **الرسالة إلى السيد فاشرو** LETTRE À M. VACHEROT (١٨٥١) التي كتبها بعد أن نشر هذا الأخير **التاريخ النقدي لمدرسة الاسكندرية** L'HISTOIRE CRITIQUE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE ؛ فتلك الرسالة ، التي تأدت إلى إقالة فاشرو ، الذي كان يومئذ مدرساً في دار المعلمين ، أختتمت بالتنديد بالتسرب الصامت للحلولية والقدرية ، وكذلك بالميل الى كل ما هو شائه وكاذب ولامفهوم في الطبيعة وفي الفنون ؛ وقد جهر غراتري بإيثاره لسفسطائيي القرن الثامن عشر على سفسطائيي القرن التاسع عشر :

فأولئك هاجموا الايمان باسم العقل ؛ أما هؤلاء فيهاجمون العقل ذاته ؛ ومن ثم استنجد ضدهم بالفولتيريين الذين يعتقدون بعد بالله .

منذ ابتداء حكومة تموز سعى بوردا ـ ديمولان (١٧٩٨ ـ ١٨٥٩) إلى إعتاق الفكر المسيحي من إسار النزعة السلفية واللاعقلانية لكل من دي بونالد ولامنيه . والكتب التي وضعها : **خلائط فلسفية ودينية** MÉLANGES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX (١٨٤٦) ، **السلطات المقوِّمة للكنيسة** POUVOIRS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE (١٨٥٣) ، **محاولات في الإصلاح الكاثوليكي** ESSAIS DE RÉFORME CATHOLIQUE (١٨٥٦) ، جاءت بمثابة دعوى نقيضة لدعوى برودون في كتابه **العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** LA JUSTICE DANS LA RÉVOLUTION ET DANS L'ÉGLISE. فقد كان على اقتناع بأن عهد الحريات السياسية، الذي دشنته ثورة ١٧٨٩ ، هو طور من أطوار تاريخ المسيحية ؛ وقد انصب كل جهده العملي على محاولة فصل المسيحية عن الأحزاب الرجعية ؛ وكان أكثر ما احتج عليه بوردا في معرض دعوته إلى « ارتداد الاكليروس إلى الانجيل » المأثور المدرسي والوسيطي ، معصومية البابا ، التوسع المجاوز للحد لسلطات السلك الكهنوتي الذي يفترض فيه أن يقنع بتعليم الانجيل بدون أن يكون له أي حق في تعاطي التعليم العام ؛ ولكن ما كان لأحد أن يعيره أذناً صاغية في زمن كان فيه الأصدقاء والأعداء متفقين على أن يروا في الكنيسة مبدأ معادياً للثورة .

لقد استندت هذه الأفكار الإصلاحية ، لدى بوردا ، إلى فلسفة تعارض الانتقائية الرسمية . وقد انطلق مذهبه من التأمل في فلسفة ديكارت ، وبخاصة من نظريته في الأفكار : فالفكرة متمايزة تماماً ، بثباتها وضرورتها ، عن الصورة ؛ وإذ هي حال للفكر ، مما يجعل السيادة عليها للإنسان ، فإنها في الوقت نفسه ، مثلها مثل الأفكار

الإلهية ، تمثيل لماهيـة ثابتـة ؛ إذن فعن طريق التفكير يعيد الانسان ربط نفسه بالفكر الإلهي . وهذه الدعوى ، التي هي أيضاً دعوى أفلاطون وأفلوطين والقديس أوغوسطينوس ، تتعارض مع ثلاث دعاوى أخرى ، كلها على السواء كاذبة ، يسميها بوردا بحسب أصلها : دعوى أبيقور التي تماهي الفكرة بالإحساس ، ودعوى أرسطو التي ترى في الأفكار مجرد نتاج لنشاط الذهن ، ودعوى زينون الكتيومي التي تحطم الشخصية إذ تخلط بين الانسان والله في الفعل وفي المعرفة . وواضح للعيان ما ترمي إليه هذه التمييزات : أن تترك للفاعلية الفردية مكانها واستقلالها ، بدون السقوط في النسبية الشكية : « إن الفردية هي أس المجتمع الحديث ومصدر كل تقدم حقيقي . لأنها هي التي تحرك وتنمي قوانا كافة . ولو حطمناها لحكمنا على أنفسنا بالارتداد إلى المجتمع السابق على المسيحية » . ومن منطلق هذا الروح جاءت نظريته في اللامتناهي ، كما عرضها في ختام كتابه عن الديكارتية LE CARTÉSIANISME (١٨٤٣) ، لتميز في الوجود الواقعي لامتناهيات من مراتب متبـاينة ؛وكان مرماها من ذلك أن تضمن ، مع الخلق ، ضرباً من استقلال ذاتي للذهن المخلوق الذي لا تعوزه ، وهو اللامتناهي على طريقته ، أية فكرة من الأفكار الموجودة في الله

ثبت المراجع

III. - J. HIMMELSTRUP et K. BIBKET - SMITH, *Sören Kierkegaard, International Bibliography,* Copenhague, 1962. Traductions françaises indiquées dans G. GUSDORF, *Kierkegaard,*1963, p. 209 - 11.

J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*1938, 2[e] éd., 1949.

Kierkegaard vivant, Colloque international U.N.E.S.C.O., 1966.

IV. - EMERSON, *The Complete Works,* 14 vol., Boston, 1903.

M. GONNAUD, *Individu et société dans l'œuvre de R.W. Emerson,* 1964.

V. - M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX[e] siècle,* 1880, p. 269 - 510.

M. NÉDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIX[e] siècle,* 1937.

الفصل الثالث عشر
الفلسفة الاجتماعية في فرنسا
شارل فورييه

كان النصف الأول من القرن التاسع عشر خصباً بالمصلحين الاجتماعيين ، ولا سيما في فرنسا : فقد حاول ش . فورييه ، سان ـ سيمون ، كونت ، وبرودون ، كل على طريقته ، أن يخلق فكراً اجتماعياً متبصراً يكون على مستوى تحولات العصر السياسية .

(١)
فـوريـيـه

ولد شارل فورييه في بيزانسون عام ١٧٧٢ من أسرة من التجار ذوي اليسار ، لكنه أضاع ثروته في حصار ليون سنة ١٧٩٣[١] ، والحق بالجندية من ١٧٩٤ إلى ١٧٩٦ ؛ ثم عمل مندوباً تجارياً متجولاً وموظفاً في مخزن أو أمين صندوق في ليون حتى عام ١٨١٥ ، ثم في بيزانسون فباريس ، بدون أن يفارقه النفور من مهنة تقوم على « فن شراء ما قيمته ستة فرنكات بثلاثة فرنكات ، وبيع ما قيمته ثلاثة فرنكات بستة فرنكات » ؛ وكان يحلم ، وهو وراء طاولة المتجر ، بإنسانية

---

(١) معلوم أن مدينة ليون تمردت وانتصرت للملكية عام ١٧٩٣ ، فحوصرت وعوقبت من قبل الجمعية الوطنية . «م» .

مجدَّدة .

لقد أوجدت العناية الإلهية في العالم المادي تناغماً كاملاً يساوق مساوقة تامة بين حركات الأجرام السماوية ؛ وثمة في هذا العالم مبدأ محرِّك هو اللّه ، ومبدأ محرِّك هو المادة ، وأخيراً مبدأ ناظم للحركة يسميه فورييه العدل أو الرياضيات . ولولا هذا المبدأ الأخير لكانت الأجرام السماوية تصادمت في غير نظام ولدمَّر بعضها بعضاً . وقد بث اللّه مثل هذا التساوق في حركات الحياة العضوية التي تخضع للغائية ، وفي حركات الحياة الحيوانية التي تنصاع للغريزة .

في قبالة هذه الأنواع الثلاثة من الحركات ، المادية والعضوية والحيوانية ، المضبوطة في نظام كامل أمثل ، تبدو « الحركة الاجتماعية » ، أي جملة العلاقات بين الناس في المجتمع ، سديمية تماماً ، غير ذات نظام ، مسوقة بسائق الجهالة . فهل من الممكن الاعتقاد بأن العناية الإلهية تركت هذه الحركة وحدها لحالها ؟ هذا ما يعلن إيمان فورييه الحي أنه غير مقبول ؛ وكل ما هنالك أن المبدأ الناظم لها قد أفلت حتى الآن من إدراك البشر ، مثلما بقي المبدأ الضابط لحركة الأفلاك مجهولاً إلى أن اكتشفه نيوتن وصاغه رياضياً . ويتباهى فورييه بأنه نيوتن العالم الاجتماعي ، أي بأنه اكتشف مبدأ التساوق الضابط للعلاقات الاجتماعية . والكيفية التي طرح بها المشكلة تدل هي ذاتها على أن بيت القصيد لم يكن بالنسبة إليه أن يخترع أو أن يتخيل قاعدة ما لخلق النظام الاجتماعي ، تماماً مثلما أن نيوتن لم يخلق التساوق بين الأفلاك عندما استخلص صيغتها ؛ والحق أن فورييه ، مثله مثل سان ـ سيمون ، لم يكن من الطوباويين نية ومقصداً ؛ بل كانت طلبته مبادىء التساوق الموجودة فعلياً في الطبيعة البشرية وجود الجاذبية في الكواكب ؛ فليس المطلوب التشريع للإنسان ، بل الكشف له عما هو كائن عليه .

إن الإيمان بالعناية الإلهية يضمن لنا أن الانسان يفترض فيه أن

يبلغ إلى السعادة باتباعه بلا إكراه الانفعالات الأولية التي حبته بها الطبيعة . والحال أن المجتمع الانساني منظّم على نحو يجد معه الإنسان نفسه في كل مكان مكرهاً ؛ فالقانون والاخلاق والدين تقمعه من كل جانب ؛ والعمل بالنسبة إليه ضرورة ، حالة شاقة يسعى إلى إعفاء نفسه منها ؛ والمصلحون الاجتماعيون لا يفكرون ، على الرغم من التجربة المديدة ، إلا بإحلال قواعد جديدة محل القواعد القديمة . وإن بين العناية الإلهية ، التي تكشفها لنا طبيعتنا بالذات ، وبين الحالة الراهنة للأشياء تضاداً هو بمثابة شذوذ حقيقي مناقض للإرادة الإلهية ؛ وفورييه يضع نصب عينيه إلغاء هذا التضاد . وليس معنى ذلك أنه يريد ، كما لو أنه روسو جديد ، نكوصاً إلـى حالة الطبيعة ؛ فهذا النكوص ، على نحو ما يفهمه روسو ، يفترض تبسيطاً لأهوائنا واختزالها إلى انفعالات ابتدائية هي على النقيض تماماً مما يريده فورييه ؛ وآية ذلك أن للإنسان بطبيعته ، على ما يرى ، انفعالات معقدة وعديدة تقضي الطبيعة بتنميتها لا باختزالها ؛ وليس معنى ذلك أن الانفعالات ليس لها شططها ، وتلك هي الرذائل ؛ ولكنها المصادر الوحيدة لفاعليتنا ؛ ولهذا ، مثلاً ، فإنه على حين أن روسو يجهر بعدائه للمِلْكية باعتبارها مؤسسة اجتماعية مضافة إضافة إلى الطبيعة ، ينحي فـورييـه بـاللائمـة الشـديـدة على السـانسيمـونيين لأنهم يبعـون المساس بالمِلْكية ، حافز الفاعلية ؛ كتب يقول : « إن الدعوة في القرن التاسع عشر إلى إلغاء الملكية والوراثة لهي من الجهالات التي تستوجب أن يهز لها المرء كتفيه ! » . وما يراه فورييه في الهوى هو مردوده من العمل TRAVAIL الذي يجعل منه منبع السعادة الانسانية ، على حين أن نماء العاطفة يتأدى بحسب روسو إلى ضرب من تأمل متبطِّر ؛ وليس الهوى لذاته هو ما يريده فورييه ، بل الانفعال مع نتيجته المحتومة ، العمل . والقول بوجود رابطة بين الهوى والعمل لا ينبع من تحليل سيكولوجي بقدر ما ينبع من الاقتناع الراسخ لدى

فورييه بأنه ما كان للعناية الإلهية أن تفصل تجلي طبيعتنا ، كما يتمثل بالهوى ، عن شروط وجودنا وسعادتنا ، الكامنة في إنتاجية العمل .

لقد كان شعار العصر الإنتاج ، والتنظيم من أجل الإنتاج ؛ والانتاج منوط بالعمل ، والوسيلة الوحيدة لزيادة انتاجية العمل هي في جعله « جذاباً » . فالعمل لا يكون جذاباً إلا إذا كان موافقاً لذوق كل امرىء ؛ وهو لا يمكن أن يكون كذلك إلا وسط تجمعات حرة ، مؤلفة من عدد كافٍ من الأعضاء ليكون في مستطاع كل واحد منهم أن يختار بين الأعمال النافعة للجميع العمل الذي يوافق ذوقه ، ومن عدد قليل منهم في الوقت نفسه ليكون التجمع شراكة يتولد في إطارها لدى كل عضو شعور حي بتضافر المجموع وتصور واضح عنه ؛ وهذا أمر ممتنع في مجتمعاتنا الهائلة الحجم ، حيث لا يمثّل الفرد شيئاً يذكر وحيث تغيب عنه بالتالي علاقته بالكل الاجتماعي . من هنا تولدت في ذهن فورييه فكرة الكتيبة PHALANGE ، وهي عبارة عن تجمع صغير من الشغيلة المتشاركين الذين يجب أن يكون عددهم ١٦٢٠ شغيلاً ؛ ومشروعه هو أن يحقق من الآن ، في قلب مجتمعنا المتمدين ، تجربة كتائبية ؛ فتجربة كهذه لا بد بالضرورة أن تجد من يحاكيها ، وعندئذ سيختفي رويداً رويداً المجتمع « المتمدين » ليخلي مكانه لعدد لا يقع تحت حصر من الخلايا الاجتماعية المتقارنة . والكتيبة هي ، من الخارج ، مجموع النقابات الحرفية الضرورية لسد حاجات جميع الذين ينضوون تحت لوائها ؛ وتتألف الكتيبة من أنساق SERIES ، يتألف كل نسق منها بدوره من زمر GROUPES ؛والنسق هو مجموع الأفراد الذين ينتمون إلى مهنة واحدة ، ولتكن مثلاً مهنة الزراعين ؛ أما الزمرة فهي ، داخل النسق ، مجموع الأفراد الذين يتعاطون جزءاً بعينه من المهنة ، وليكن مثلاً الفلاحة أو الاعتناء بالحبوب أو الاعتناء بالأعلاف ؛ وشرط وجود الشغيل تجمعه مع غيره ، وجميعهم معاً يعيشون في مَشْرَك PHALANSTÈRE ، مساكنه منفصلة ، وإن مجمَّعة . ومن الواضح

للعيان أن ما يعود إلى الحياة هنا ، في ذهن فورييه ، هو شيء من تلك الطوائف الحرفية التي عرفها العصر الوسيط والتي كان يطيب للرومانسية أن ترسم لها صورة مثالية ، بروحها الرفاقية المرحة وتضامنها الحرفي وتآزرها وتنافسها فيما بينها ؛ وقد حكمت عليها ثورة ١٧٨٩ والصناعة الكبيرة بالزوال ؛ فتقسيم العمل يعزل العامل ويحصره بوظيفته ، فيفقد هذا من ثم اهتمامه بالكل الذي يساهم في إنتاجه . أما العمل التشاركي ، أي العمل الذي لا يغيب مجموعه عن الأنظار أبداً ، فإن له دواعي تجعله جذاباً ؛ فالعامل يبذل قصاراه ليفعل ما يفعل على أحسن وجه ، لأنه يعاين دور جزئه في المجموع ؛ والزمرة تتنافس ، من جهتها ، مع الزمر الأخرى ؛ وأخيراً فإن كل فرد ، إذ يعاين الانتاج في كليته ، لا ينشدّ إلى وظيفة بعينها ولا يتسمّر فيها ، بل يكون في مستطاعه ، حسب مشاربه وتبدلات مشاربه ، أن ينتقل من وظيفة إلى أخرى . وعلى هذا النحو تكون أهواء الإنسان الرئيسية الثلاثة قد وجدت حاجتها من الإشباع في ظل العمل التشاركي : الميل التركيبي ، أي حب المشاركة في كمال الكل الذي يساهم الفرد في عمله ، والميل القبالي ، أي التنافس بين الزمر ، لا من منطلق تلك الغيرة التي تنحط إلى كراهية وحقد ، بل من منطلق الرغبة في خدمة الزمرة التي ينتمي إليها الفرد على خير نحو ، وأخيراً الميل الفراشي ، أي ذلك التوق إلى التغيير الذي ينبع من داخل كل واحد منا من جراء إشباع مشاربنا وتعددها . فلكأننا نقرأ هنا وصفاً للعبةٍ من الألعاب وللمشاعر المرحة التي تدب في مختلف المشاركين فيها وفي مختلف الأفرقاء . وآية ذلك أن « العمل الجذاب » لا يكاد يفترق عن اللعب ، ولا يتم إن لم يرافقه قدر كثير من الصبينة .

وتبقى الأسرة في إطار الكتيبة قائمة ، ولكن بعد أن تتلاشى جميع الإكراهات والواجبات المزعومة التي تستحضرها إلى الذهن كلمة الأسرة ؛ وتربية الأولاد تتم عن طريق مشهد الأشغال التي يحضرونها

والتي يستطيعون رويداً رويداً أن يشاركوا بقسطهم فيها بملء الحرية ؛ ومن خلال تدربهم هذا على المهن طراً ينجلي للعيان شيئاً فشيئاً ميلهم الغالب ؛ ومن جهة أخرى ، ليس الوفاء الزوجي بإلزامي ، ولا مانع يحول دون إشباع المرء لهوى الفراشة فيه ؛ والحق أن امرأة المشرك أكثر حرية بعد من امرأة السانسيمونية .

إن طوباويات كهذه تفترض دوماً (وقد رأينا ذلك عند حديثنا عن أفلاطون) توافقاً بين رغبات الانسان والطبيعة ؛ فللحصول على المفعول المرام ، لا بد أن تتنوع المشارب الطبيعية لأفراد الكتيبة بقدر تنوع المهن ؛ ولهذا يريد فورييه ، في تجربة المشرك التي يبغي تجريبها ، أن يختار أعضاء يكون لكل واحد ذوق متمايز ؛ ولئن نص على أن عددهم يجب أن يكون ١٦٢٠ ، فلأن جميع التأليفات الممكنة للأهواء الأصلية ، في رأيه ، قادرة على تعيين مثل هذا المقدار من الطبائع ؛ لكن كيف السبيل إلى ضمان ديمومة مثل هذه الوفرة من الميول والنزعات ؟ إن فورييه يعتقد ، بوجه الإجمال ، أن التحول العميق الذي سيطرأ على الانسانية مع الانتقال من المدنية إلى التساوق سيترافق بانقلاب بعيد المدى في الطبيعة وفي الأبدان ، شبيه بتلك الانقلابات التي وصفها كوفييه فيما يتصل بماضي الكرة الأرضية ؛ وتسقط مخيلته على المستقبل أساطير من الماضي ، فيتصور الحيوانات البحرية وقد دُجِّنت ، أو أعضاء بدنية جديدة وقد تكونت ، ومنها على سبيل المثال ذنب يبلغ طوله اثنتين وثلاثين ذراعاً ، الأمر الذي ابتهج له الرسامون الكاريكاتوريون في عصره أيما ابتهاج ؛ ومعنى ذلك كله أن الطبيعة ، نزولاً عند أمر من العناية الإلهية ، ستكون مؤهلة أكثر فأكثر لإشباع حاجات الإنسان ورغائبه .

تلكم هي مبادىء تلك الميكانيكا المجتمعية التي جدَّت الأناجيل في طلبها والتي اهتدى نيوتن إلى نظيرها في العالم المادي فقط : والحق أنها ثمرة عجيبة لعصر قرن الادعاء الديني والعلمي بادعاء

البلوغ ، بدون أن تتجشم الانسانية جهداً شاقاً ، إلى الحد الأقصى من الانتاج الاقتصادي ، مع استبعاد المشكلات السياسية والأخلاقية كافة .

(٢)
الفـوريويـة

انتشرت الفورييوية ابتداء من عام ١٨٣٢ بوجه خاص، بفضل التعليم الذي أذاعه عنها جول لاشلييه ، وهو سانسيموني مرتد. وعلاوة على كتب فورييه ، جرى عرض المذهب في مؤلفات شتى بأقلام كل من جوست موبرون (لمحات حول المناهج الصناعية APERÇUS SUR LES PROCÉDÉS INDUSTRIELS ، ١٨٢٤) ، وآميديه باجيه (مدخل إلى دراسة العلم الاجتماعي INTRODUCTION ÀL'É-TUDE DE LA SCIENCE SOCIALE ، ١٨٢٤) ، آبيل ترانسون ، وهو بدوره سانسيموني مرتد (« النظرية المجتمعية » في المجلة الموسوعية REVUE ENCYCLOPÉDIQUE التي كان يصدرها ب . لورو ، ١٨٣٢) ، وهـ . رينو (التضامن SOLIDARITÉ ، ١٨٣٦) ، وف . كونسيدران الذي ترأس ، بدءاً من عام ١٨٣٢ ، تحرير مجلة المشرك أو الاصلاح الصناعي LE PHALANSTÉRE OU LA RÉFORME INDUSTRIELLE التي صارت تصدر ابتداء من عام ١٨٣٥ باسم الكتيبة LA PHALANGE ، والذي نشر في عام ١٨٣٦ المصير الاجتماعي LA DESTINÉE SOCIALE . كما نشر بلّاران ، وهو الآخر سانسيموني مرتد ، في عام ١٨٣٩ سيرة حياة فورييه الذي كان توفي في عام ١٨٣٧ بدون أن يحصل على المليون الذي كان يطلبه ليقوم بتأسيس كتيبة على سبيل التجربة. وقد بذلت محاولات في هذا السبيل بعد وفاته ؛ وأشهرها إطلاقاً تعاونية غودان ،

في مدينة غيز ، وهي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا ؛ لكن لا يعسر علينا أن نقع في أمكنة أخرى على آثار من الإرث الفوريوي .

في منهاج الديموقراطية السلمية LA DÉMOCRATIE PACIFIQUE ، الذي أصدره ف . كونسيدران في الأول من آب ١٨٤٣ ، يجهر بإيمانه بما يلي : « إننا نعتقد أن الإنسانية ، المدفوعة بنَفَس من اللّه ، مدعوة إلى تحقيق تشارك أوثق أوثق بين الأفراد والأسر والطبقات والأمم والعروق التي تؤلف عناصرها ... ؛ وأن هذا التشارك العظيم للأسرة الإنسانية سيتوصل إلى وحدة مثلى ، أي إلى وضعية اجتماعية سينبع فيها النظام بصورة طبيعية وحرة من التوافق التلقائي بين العناصر البشرية كافة » . والفوريوي راسخ الاقتناع بأن حالة المزاحمة والصراع بين الطبقات لا تعود إلا إلى ظروف عارضة ، وبأن الانتقال الثوري الذي تم عام ١٧٨٩ كان يمكن أن يكون سلمياً ، وبأن المستقبل تشارك بين الرأسمال والموهبة والعمل . وينتهي ف . كونسيدران إلى انتقائية سياسية ودينية ، قريبة من انتقائية كوزان الفلسفية ، بعد أن يصف حالة الأحزاب السياسية عام ١٨٤٣ ، مميزاً بين المحافظين الحديين (غيزو وكبار الصيارفة) ، والمحافظين التطوريين ، والديموقراطيين التأخريين ، وأنصار الاقتراع العام وتسمية رئيس منتخب والحرب الخارجية ، والديموقراطيين الاشتراكيين ؛ وخطؤهم جميعهم نزعتهم الحصرية والاستبعادية ، ونفيهم للمبادىء الأخرى ؛ و « هم بالإجمال شرعيون في المبدأ الذي يثبتونه ويحامون عنه » . ويقول أيضاً : « إن البروتستانتية ، حارسة مبدأ الحرية ، والكاثوليكية ، حارسة مبدأ التراتب والوحدة الكلي القداسة ، والفلسفة التي تعمل في مضمار العقل الخالص ، مدعوة كلها إلى الاتحاد ذات يوم » . ويعلن فوريوي آخر ، هو ف . هانكان ، في عام ١٨٤٤ ، عن تعاطفه إن لم يكن مع مذهب كوزان الذي يسمه بالإبهام ، فعلى الأقل مع منهجه .

بيد أنه وجد أيضاً بين الفورييين كاثوليكيون قويمو المعتقد ، ومنهم هيبوليت دي لا مورفونيه ، شاعر مدينة سان ـ مالو ، الذي احتج على الفكرة التي تقول إن فورييه قال بشيء يمكن أن يعتبر ديانة جديدة مباينة للمسيحية ؛ وإنما كان كل قصده أن يرد هذه الديانة من شبه الاعتقاد كما قال به لامنيه إلى ملء الاعتقاد كما وجد على مدى الدهر في حضن الكنيسة . وقد كتب دي لا مورفونيه مقاله ضد أوجين بلّوتان، الفوريوي هو الآخر،الذي كان يعتقد بـ «ديانـة تطوريـة» لأنه « طرداً مع تطور الإنسانية يدلف مقدار أكبر من الحياة الكلية ، اي من اللّه ، بعبارة أخرى ، إلى الإنسانية » . والحق أن الفوريوية تقترب ، بصيغ من هذا القبيل ، من حلولية هيغل التاريخية[٢] .

لقد اضطلع الفوريويون بدور فعال في ثورة ١٨٤٨ . فقد طالب كونسيدران الجمعية التمثيلية بتوفير الوسائل لوضع الإصلاح موضع التطبيق العملي ؛ ووجد ، في الحقبة نفسها ، ٢٠٠ ٠٠٠ فوريوي في أميركا ؛ كما حاول كونسيدران ، بعد عام ١٨٤٩ ، أن يؤسس مستوطنة في ولاية تكساس .

---

(٢) انظر هذه المقالات المختلفة في العقائد والاكليروس والدولة ، دراسات تاريخية LES DOGMES, LE CLERGÉ ET L'ÉTAT, ÉTUDES HISTORIQUES ، باريس ، المكتبة المجتمعية ، ١٨٤٨ ، ص ٨٥ (هانكان) ، ٣٦ (دي لا مورفونيه) ، ١٩ (بلّوتان) .

ثبت المراجع

I. - Ch. FOURIER, *Théorie des quatre mouvements*, 1808; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829.

E. POULAT, *Les cahiers manuscrits de Fourier*, 1957.

E. LEHOUCK, *Fourier aujourd'hui*, 1966.

II. - M. FRIEDBERG, *L'influence de Ch. Fourier sur le mouvement social contemporain en France*, 1926.

الفصل الرابع عشر
الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة)
سان ـ سيمون والسانسيمونيون

(١)
سان ـ سيمون

ولد الكونت كلود ـ هنري دي سان ـ سيمون في باريس سنة ١٧٦٠ ، وعمل ضابطاً حتى قيام الثورة ؛ ومن ١٧٨٩ إلى ١٨١٣ طرق مجال المضاربات وانتهى إلى إفلاس ؛ وبدءاً من ١٨١٣ ، وبالاستناد إلى المعارف التي تم له التقاطها وجمعها من خلال أحاديثه مع الرياضيين والفيزيولوجيين في زمانه ، احترف مهنة الكتابة ؛ ومن ١٨١٤ إلى ١٨١٧ حملت مؤلفاته وكراساته ، إلى جانب توقيعه ، توقيع أوغستان تييري ، كاتم سره . وفي ١٨١٩ صار أوغست كونت نفسه معاوناً له ، حتى إنه وقّع بمفرده الدفتر الثالث من كتاب **التعليم الديني للصناعيين** CATÉCHISME DES INDUSTRIELS ؛ وكانت وفاة سان ـ سيمون عام ١٨٢٥ .

تطالعنا تأملات سان ـ سيمون في العلوم بموضوعتين متمايزتين أتم التمايز : من جهة أولى موضوعة وحدة العلم التي كان قال بها ، أخذاً عن ديكارت ، دالامبير الذي أعاد سان ـ سيمون طبع خطابه التمهيدي في كتابه **مدخل إلى الأعمال العلمية في القرن الثامن عشر**

INTRODUCTION AUX TRAVAUX SCIENTIFIQUES DU XVIII SIÈCLE الصادر في ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ ؛ ومن الجهة الثانية موضوعة الانتقال الضروري للعلوم من حالة تخمينية ، تكون فيها المعرفة عبارة عن إلهيات أو ميتافيزيقا ، إلى حالة وضعية ؛ وقد استقى موضوعته الثانية هذه من معين أحاديثه مع الدكتور بوردان .

إن هاتين الموضوعتين لا تتآلفان فيما بينهما : فأولاهما وجُهته نحو المثل الأعلى الديكارتي عن علم عام يشمل في آن معاً علم الطبيعة وعلم الإنسان ويجمع بين نيوتن ولوك ، بين عالم الفلك وعالم الفيزيولوجيا ؛ ومن ثم حاول أن يعمم الجاذبية النيوتنية بتطبيقها على الأشياء الانسانية والمعنوية . والموضوعة الثانية وجُهته نحو تلك العلوم التي ما أدركت بعد « الحالة الوضعية » ، وعلى الأخص نحو علم الانسان ؛ وقد تصور هذا العلم في عام ١٨١٢ على منوال كابانيس الذي كان جعل من علم النفس فرعاً من الفيزيولوجيا ؛ وإنما ابتداء من ١٨١٤ وضع هذا العلم بوجه خاص في إطار « سياسة وضعية » (هو الذي اخترع في عام ١٨٢٠ التعبير الذي سيعود كونت إلى تبنيه) .

إن الموضوعة الأولى لا تقيم تمييزاً جوهرياً حقاً بين موضوعات العلوم ؛ أما الموضوعة الثانية فتفصل على العكس بقوة العلوم الرياضية والفيزيائية عن العلوم الفيزيولوجية والانسانية . وقد هجر سان ـ سيمون رويداً رويداً الموضوعة الأولى لصالح الثانية ؛ وآية ذلك أنه رأى ، بدءاً من ١٨١٣ ، فرقاً ذا قيمة اجتماعية ـ لا يبدو أنه استرعى انتباهه من قبلُ ـ بين علوم الأجسام الخام وعلم الانسان . وقد وقع سان ـ سيمون من جديد ، في هذا الصدد ، على فكرة من العصر الوسيط كانت نحُتها جانباً الأزمنة الحديثة ، ومؤداها أن شرف علم من العلوم يتناسب مع شرف موضوعه ؛ فبقدر ما يسمو الإنسان مقاماً على الأجسام الخام ، يتعين طرداً أن يوضع العلماء الذين يبحثون في الانسان في مرتبة أعلى من تلك التي يوضع فيها العلماء « الخاميون » ؛

ناهيك عن أن هؤلاء العلماء الخاميين يعملون على تقدم آلات الحرب ، مما يتنافى والمثل الأعلى السلمي للانسانية . وقد فرض هذا المثل الأعلى نفسه عليه غداة حروب الامبراطورية ، فكان واحداً من أولئك الذين نهدوا في عام ١٨١٤ ، بعد سقوط نابليون ، إلى تنظيم السلم .

في مشروعه **إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي** RÉORGA-NISATION DE LA SOCIÉTÉ EUROPÉENNE (تشرين الأول ١٨١٤) يعتبر سان ـ سيمون أن السلم يكون بحكم الموطد إذا ما ألّفت أوروبا جسماً سياسياً واحداً ، مع الإعلان في الوقت نفسه عن استقلال كل شعب . ولسوف تجري محاولة ، في عام ١٨١٥ ، لتحقيق هذه الوحدة من خلال مؤتمر لمندوبين مطلقي الصلاحيات لم يتمخض ، في خاتمة المطاف ، إلا عن توازن أوروبي مؤقت ؛ وحتى لو كان ذلك المؤتمر دائماً ، لما رأى فيه سان ـ سيمون وسيلة ناجعة لتأمين ذلك التوفيق بين الاستقلال والوحدة الذي يمتنع بدونه أن يستتب السلم العالمي . وما يميز مشروعه عن مشاريع السلم الدائم التي كان رسمها الأباتي سان ـ بيير[1] أو كانط،هو أنه ينيب أرباب الصناعة مناب السفراء ؛ فاتفاق المصالح الصناعية هو ما يفترض فيه أن يخلق شروط السلم ؛ ومن الواجب أن يحتل الصناعيون ، في الهرم السياسي ، المكانة التي تناظر نفوذهم الاجتماعي .

بدءاً من ١٨١٦ تخلي فكرة اتحاد سياسي أوروبي مكانها لديه لبحث تمهيدي أعم مدى وأهمية ، غايته البرهان على الغلبة الاجتماعية للصناعة ؛ فالصناعة لا تقبل أصلاً انفصالاً عن العلم ، إذ هي لا تعدو أن تكون تطبيقاً له ، والعلم نفسه يُعتبر ضرباً من الصناعة ، كما يستبان ذلك من الفصول المسلمة على دفعات لكتاب **الصناعة الأدبية**

---

(١) الأباتي شارل إيرينه كاستل دي سان ـ بيير : كاتب فرنسي (١٦٥٨ ـ ١٧٤٣) مؤلف مشروع سلم دائم (١٧١٣) . « م » .

والعلمية ، المتحالفة مع الصناعة التجارية والمعملية L'INDUS- TRIE LITTÉRAIRE ET SCIENTIFIQUE, LIGUÉE AVEC L'INDUSTRIE COMMERCIALE ET MANUFACTURIÈRE (كانون الأول ١٨١٦ ـ آذار ١٨١٧) . وقد جاء في المنظِّم[٢] L'ORGANISATEUR (١٨١٩ ـ ١٨٢١) أن النظام الاجتماعي القديم كان ينطلق من فكرة مؤداها أن البلد ميراث للحكام الذين يسوسون أمره لصالحهم ؛ أما في الأزمنة الراهنة فيسود على العكس الاعتقاد بأن الهدف الذي ينبغي على النظام السياسي أن يضعه نصب عينيه هو سعادة المحكومين ، علماً بأن المقصود بالسعادة إشباع الحاجات المادية والمعنوية ؛ والحال أن هذا الإشباع منوط بدوره بتطور الفنون والمهن : وهذا الهدف هو من الوضوح بحيث لا يحتمل أي تعسف ، وبحيث أن جميع مسائل التنظيم الاجتماعي تغدو « وضعية » ؛ فمصلحة الصناعة تتفق مع مصلحة المجموع ؛ والغنى عاملُ تقدمٍ ، لأن السبب في معظم الحروب فقر شعب يطمع في ثروات جيرانه . وفي النظام السياسي الجديد سيضطلع العلماء بمهام القيادة الروحية ، التي كانت حتى ذلك الحين حكراً لرجال الدين ، مثلما سيتولج الصناعيون بتسيير المصالح المادية ؛ وعلى هذا النحو تغدو قدرة كل فرد على أداء وظيفة محددة واضحةً ، ومن ثم تستعيد صيغ العدالة الاجتماعية (التي تذكِّر بالصيغ المشهورة التي وردت في الأخلاق النيقوماخية): «من كلٍ حسب استطاعته ، ولكل استطاعة حسب أعمالها » .

لكن بين تقويض النظام القديم وتشييد النظام الجديد يظل عصرنا ، في رأيه ، عصراً انتقالياً؛ فقوى الإقطاع والاكليروس ، التي

---

(٢) المنظِّم : مجلة أو نشرة دورية بالأحرى أصدرها سان ـ سيمون في شكل كراسات ، وأراد عن طريقها أن يجد ، من خلال حل المشكلات الاقتصادية ، علاجاً للأدواء السياسية لأوروبا المعاصرة . « م » .

كتب عليها الهلاك ، تصارع في سبيل بقائها ؛ في حين يعتقد « الميتافيزيقيون » و « القانونيون » (أي الثوريون) أنهم يفعلون ما فيه الكفاية بإلغائهم التنظيم القديم بدون أن يسعوا إلى إحلال آخر محله ؛ وتكتفي الحكومة بوظائف أمنية لا تتعدى الإبقاء على النظام مستتباً ؛ والحال أن هذا دور ثانوي وسلبي . وفي النظام الصناعي SYSTÈME INDUSTRIEL (١٨٢١) يقارن سان ـ سيمون الحالة الاجتماعية في زمانه بحالة الانحطاط الروماني : فنهاية الوحدة الاجتماعية التي أوجدها الإقطاع في القرن الثالث عشر ، وتمزيق البروتستانتية لوحدة الاعتقاد ، وإلحاق السلطة الروحية بالقادة الزمنيين الذين تولوا بمفردهم تشكيل التحالف المقدس ، كل ذلك أعراض تشبه غاية الشبه أعراض الانحطاط الذي سبق ، في القرون الأولى من التاريخ الميلادي ، تكوين المجتمع المسيحي . وقياساً على ذلك يتخيل سان ـ سيمون تجديداً اجتماعياً مشابهاً تماماً لتجديد المسيحية ، ويكون هو مسيحه المنتظر .

إن « المسيحية الجديدة » التي يحلم بها مطابقة ، في جوهرها ، للقديمة ؛ ذلك أن الجوهر الباقي للمسيحية ليس الاعتقاد في إله مجازٍ وحياة في الآخرة ؛ أضف إلى ذلك أنه غير وثيق الارتباط ببعض المؤسسات الاكليريكية ؛ وإنما كل قوامها (هكذا كان يتكلم شوبنهاور أيضاً في الحقبة ذاتها) في القاعدة الخلقية التالية : « أحبوا بعضكم بعضاً » ، وهي قاعدة يتمثلها العقل دفعة واحدة وغير قابلة بالتالي لتقدم . أما الجانب الفاني من المسيحية فيتمثل بتلك الأشكال التي تمر بها المؤسسات التي تضع تلك القاعدة موضع التطبيق ، أي الكنيسة ؛ فالكنيسة معصومة عن الخطأ ما دامت تستجيب للحاجات الاجتماعية ؛ أما يوم تكف عن العمل في خدمة المجتمع وتتوقف عن الفعل لصالح الطبقة المدقعة ، فلا مناص من استبدالها بغيرها . والحال أن سان ـ سيمون يعتقد أن الأديان المسيحية المزعومة فقدت معنى رسالتها ؛

ففي الديانة الكاثوليكية ، أولاً ، تعطى الأفضلية في التعليم الديني لعبادة ولعقيدة تفرضان على العلمانيين التبعية لرجال الاكليروس ، في حين أن الأفكار الأخلاقية لا تعدو ، في الديانة المذكورة ، أن تكون شتاتاً لا يؤلف هيكلاً مذهبياً ؛ كذلك فإن الاكليروس ، الذي يكاد كل علمه يقتصر على لاهوت لا يتخطى عتبة المماحكات ، تغيب عنه زبدة المسيحية ، مما يتأدى لا محالة إلى تجاوزه من قبل العلماء والفنانين والصناعيين ؛ وديوان التفتيش منافٍ لروح المسيحية لأنه لا يدين سوى جرائم مضادة للعقيدة والعبادة ؛ وكذلك هو شأن رهبانية اليسوعيين التي تخوض صراعاً مكشوفاً ضد الوضعية المستجدة : خلاصة القول أن سان ـ سيمون يرى في الكاثوليكية عميلاً للرجعية وسنداً لقوى الماضي ، على نحو ما كان دورها في عهد عودة الملكية.

أما فيما يتعلق بالديانة البروتستانتية فقد كانت اللوثرية بكلمة واحدة ، وفي رأي سان ـ سيمون ، بمثابة تراجع ؛ فقد عادت بالمسيحية القهقرى وصولاً إلى النقطة التي كان منها منطلقها ، أي إلى طور المسيحية في زمن يسوع ، يوم كانت تقف خارج التنظيم السياسي والاجتماعي ولا تزيد على أن تكون مطلباً أخلاقياً خالصاً لا يهدد بقاء النظام القمعي للمجتمع الروماني وركيزتيه : الرق والوطنية الضيقة ؛ وعلى هذا النحو تكون البروتستانتية قد أبقت على الدين في حالة تبعية للسلطة السياسية ؛ ومن مآخذ سان ـ سيمون الأخرى عليها انعدام الحس الفني لديها ، أي افتقادها إلى وسيلة لتوحيد البشر.

إن « المسيحية الجديدة » مطالبة بأن تعيد تنظيم المجتمع بالاعتماد على القوة الجديدة التي تحبى بها القاعدة[٣] الانجيلية . بيد أن مبادرة الحركة لن تأتي من أولئك الذين ستعود عليهم بالفائدة ، أي من الطبقة الفقيرة ؛ فنشر المسيحية لم تكن وراءه ، في أول الأمر ،

---

(٣) هي القاعدة الانجيلية الآنفة الذكر : « أحبوا بعضكم بعضاً » . « م » .

حركة شعبية بقدر ما كان وراءه « رجل روماني » مثل القديس بولس وأشراف من أمثال بوليوكتوس[٤] . ويعتمد سان ـ سيمون كذلك على « محبي الانسانية » ، أي على أولئك الذين من شأن تعليمهم ووعظهم أن يبيِّنا للملوك أن مصالحهم الحقيقية تطابق مصالح العلماء والصناعيين وتناقض مصالح النبلاء ورجال الدين ؛ والحق أن سان ـ سيمون كان أكثر أرستقراطية من أن يداخله الاعتقاد بأن الشعب ، الذي في سبيله يعمل ، قادر على أن يفعل شيئاً في سبيل تجدده ؛ فحتى ثورة ١٧٨٩ لم تجىء من حركة شعبية بقدر ما جاءت من ميتافيزيقيين وقانونيين ؛ وفي ظل الإحياء الجديد ينبغي أن يتم كل شيء بالتفاهم بين الملك و « محبي الانسانية » الممثلين للعلماء والصناعيين ؛ ولن يكون المطلوب تغيير شكل الدولة بقدر ما سيكون بيت القصيد إنابة العلم مناب الاكليروس ، والصناعة مع الصيرفة مناب النبالة ؛ وأما احتمال نشوب نزاع بين هذه السلطات الجديدة وبين مصالح الطبقة الفقيرة فأمر لا يدور له في خلد ، وهو لا يعتقد أصلاً بوجود مسألة اجتماعية بالمعنى الحقيقي للكلمة . ووسائله في العمل لا تعدو ما يلي : خطابات إلى الملك ، مشروع إعلان ، رسالة إلى وزير العدل ، رسالة إلى الصيارفة ؛ أما مشاريعه فهي التالية : تعليم ديني قومي يحرره معهد فرنسا لتلقين الشعب أسس التنظيم الجديد ، ميزانية يقترع عليها الصناعيون ، إلغاء ألقاب النبالة ، إعادة تنظيم الحرس القومي وانتخاب الضباط من قبل الجنود ، حل البرلمان ، إعلان الدكتاتورية لفرض الإصلاحات . ولئن رفض فكرة مصادقة الشعب ؛ فقد احتفظ من روسو بفكرة ضرورة مشترع وحيد : « إن تصور النظام الجديد يجب أن يكون وحدوياً ، أي صادراً عن رأس واحد ؛ فالهيئات لا

---

(٤) بوليوكتوس : ضابط روماني اعتنق المسيحية واستشهد في أرمينيا نحو عام ٢٥٠ « م » .

يمكن أن تنتج نظاماً » . بيد أن السياسة لا تعدو في نظره أن تكون وسيلة ، وأكثر ما في أفكاره قابلية للحياة تختصره الكلمة الجامعة التالية : « إن السلطة المدنية هي الأساس الوحيد للسلطة السياسية » ؛ والمقصود بالسلطة المدنية هنا ، بحسب المثل المشهور الذي ضربه ، تلك السلطة التي هي في الوقت الراهن بين أيدي الثلاثة آلاف من العلماء والفنانين والصناعيين الذين لو زالوا لزال معهم المجتمع الفرنسي ، على حين أن هذا المجتمع عينه لن يتأثر تأثراً يذكر فيما لو فارق الحياة على نحو مفاجيء الثلاثون ألف شخص الذين يسوسون الأمة ويديرون شؤونها ويتجسد فيهم شذوذ سلطة سياسية مستقلة عن السلطة المدنية . أفليست العدالة السانسيمونية والحال هذه،كما تتلخص في القول المأثور:«لكل حسب استطاعته،ولكل استطاعة حسب عملها » ، أليست مبدأ لقانون مدني مثالي ينبغي أن يقوم مقام السياسة وأن يستعيض عن التبشير الثوري بالمساواة بالتبشير بالعدالة التوزيعية ؟

(٢)
السانسيمونية

يرتبط تاريخ السانسيمونية ارتباطاً وثيقاً بتاريخ فرنسا السياسي والاجتماعي بين ١٨٢٥ و ١٨٥١ ؛ فالوعظ والتبشير والدعاية والحملات الصحافية والمحاكمات المدوية ، كل ذلك تأدى إلى خلق حالة ذهنية كان لها ، بالتناظر مع عدد من ميول العصر العامة ، تأثير عملي لا يستهان به .

لقد تميزت السنوات الأولى (١٨٢٥ ـ ١٨٣٢) بالعطاءات المذهبية الكبرى للسانسيمونية : مقالات المنظِّم التي كان يحررها أوغست كونت وأولاند رودريغ وبازار وآنفانتان ؛ الدروس التي كانت

تلقى في بيت آنفانتان ابتداء من ١٧ كانون الأول ١٨٢٨ ، ثم في شارع تافان ، والتي كان يتولى تحريرها هيبوليت كارنو وينشرها في المنظم بعنوان **عرض المذهب** . وقد ابتدأت مرحلة جديدة في ٣١ كانون الأول ١٨٢٩ ، يوم ألفت السانسيمونية تسلسلها التراتبي الذي لُقِّب فيه بازار وآنفانتان باسم « الآباء السامين » بينما لقب الأتباع بالإخوان ؛ فابتداء من ذلك اليوم وغب ثورة تموز تكاثر تعداد الأنصار ، وكان اكثرهم من الخريجين القدامى من المدرسة المتعددة الفنون؛وكان آنفانتان يبتعث في المريدين من الحماسة ما جعل ضباطاً من أمثال برونو ، ومهندسين من أمثال جان رينو ، أو فورنل مدير مصاهر كروزو ، يتركون وظائفهم ليلتحقوا به ؛ وقد انضمت صحيفة **لوغلوب** LE GLOBE الليبرالية الى السانسيمونية بدءاً من تشرين الثاني ١٨٣٠ ؛ ووجدت في باريس أربعة مراكز للدعوة الى المذهب ، وست كنائس في بقية أنحاء فرنسا ، كما تأسست كنائس أخرى في بروكسل ولييـج . وفي أواخر ١٨٣١ وقع انشقاق في المدرسة ؛ وتلك هي الحقبة التي كتبت فيها جورج صاند **إنديانا**(٥) INDIANA ، وركَّزت فيها الرومانسية السائدة تركيزاً شديداً وحياً على الاضطهاد الذي ترزح المرأة تحت نيره في مجتمعنا . والحل الذي اصطنعه آنفانتان لهذه المشكلة تحديداً هو ما أثار سخط كارنو وبازار وأولاند رودريغ الذين ما عتموا أن انسحبوا من المدرسة .

بدءاً من هذا الانشقاق آلت السانسيمونية الى آنفانتان مُلكاً لا ينازعه فيه أحد ، ولكن بدون أن يبقى له من التلاميذ سوى تسعين تلميذاً . وفي الوقت نفسه لم يعد الأمر أمر مذهب ، بل أمر دعاية شعبية وأفعال . وفي نيسان ١٨٣٢ كرست صحيفة **لوغلوب** صفحاتها كلها لمشاريع ذات فائدة مادية : تنظيف باريس ، إنشاء سكك حديدية بين

---

(٥) إنديانا : رواية أصدرتها جورج صاند عام ١٨٣٢ ، ويبدا فيها تأثرها واضحاً برومانسية شاتوبريان وفردوية روسو . وقد ضمنتها اعترافاتها كامرأة انعتقت من زواج جرح كبرياءها وحساسيتها . « م » .

المدن الكبرى ، وأخيراً وعلى الأخص تصدير الحضارة الأوروبية الى إفريقيا ، وفي المقام الأول إلى مصر والجزائر . وراحت الكنيسة السانسيمونية تقدم عروضاً مسرحية وتهريجية ؛ ونذر آنفانتان وتلاميذه أنفسهم ، بغية « رد الاعتبار الى البروليتاريا » ، لأشغال يدوية كي يمدوا الى الشعب « يداً تحمل أثر خشونة نبيلة » ؛ واخترعوا لأنفسهم زياً له صدرية تُزرَّر من الخلف ولا يمكن ارتداؤها إلا بمساعدة أخ كرمز كبير إلى الأخوَّة ؛ وجعلوا لأنفسهم طقوساً خاصة في الزواج وتبني الأولاد والجنازات . وقد لوحقوا قضائياً بتهمة مخالفة قانون الاجتماعات ، وأدانتهم محكمة الجنايات في آب ١٨٣٢ ، ولكنهم بُرِّئوا في نيسان ١٨٣٣ من التهمة نفسها ؛ وقد جاءت المحاكمة الأخيرة هذه لتقر بأن السانسيمونية ديانة لا تقع اجتماعاتها تحت طائلة القانون .

بعد أن أمضى آنفانتان عدة أشهر في سانت ـ بيلاجي[٦] ، استأنف نشاطه من جديد ؛ فارتحل إلى مصر ، حيث أقام من ١٨٣٣ إلى ١٨٣٨ ، عاقداً العزم على شق برزخ السويس قبل برزخ باناما ؛ وعمل مع رفاقه في سد النيل ؛ وقصد في عام ١٨٣٩ الجزائر يبغي نشر الحضارة فيها . ولما عاد إلى فرنسا توجه ، أملاً في تحقيق مشاريعه ، إلى الملك ، ثم إلى ابنيه دوق دورليان ودوق دومال ؛ وبعد ١٨٤٨ جعل عماده على نابليون لتنظيم التربية المهنية ، وإنشاء مؤسسات التعاون والاعتماد ، ومساعفة الشيوخ والطاعنين في السن ؛ وكانت هذه المسائل الاجتماعية منفصلة أتم الانفصال في نظره عن المذهب الحرِّي الثوري ؛ وكما كان السانسيمونيون صرفوا اهتمامهم في عام ١٨٣٠ عن ثورة تموز ، كذلك لم يول آنفانتان اهتماماً يذكر في عام ١٨٤٩ لحرية الصحافة والمنبر والاجتماع ، مقدِّماً على ذلك كله العمل المباشر، وهـذا مـا جعله يقف موقفاً متسامحاً للغاية (صنيع أوغست كونت في

---

(٦) سانت ـ بيلاجي : سجن قديم في باريس هدم عام ١٨٩٥ . « م » .

الفترة نفسها) إزاء صانع انقلاب ١٨٥١[٧] . كتب في عام ١٨٦١ يقول : « ليست الحرية هي ما نحتاجه ، بل السلطة العاقلة » . ولا تعدو الحرية في نظره أن تكون وسيلة ؛ وحتى العمل القسري الذي رآه يُفرض على الفلاحين في مصر في عهد محمد علي بدا له مقبولاً ؛ ولئن طالب في عام ١٨٣٠ بحرية العبادات والصحافة والاجتماع الى جانب حرية التجارة ، فذلك فقط ليكفل لمذهبه الخاص وسائل الانتشار . وبوجه الإجمال كان السانسيمونيون ، في إطار سياسة ذلك العصر ، من أنصار تدخل الدولة ؛ وفي ١٨٤٨ طالب سانسيموني ، وهو لوران دي لارديش ، بإعادة شراء جميع شركات السكك الحديدية من قبل الدولة .

اننا نستطيع أن نميز ، في ذلك الخليط العجيب من الدعاية الصاخبة والأخلاق الطبيعية المنزع والنظرية الاجتماعية والمشاريع العملية الذي كانت تؤلفه السانسيمونية ، عنصراً جوهرياً : التيار التنظيمي والتركيبي وشاغل العمل المباشر ، وقد كانا قاسماً مشتركاً بين جميع المذاهب السائدة عصرئذ .

ما الفلسفة بالنسبة الى السانسيمونيين ؟ « لا نستطيع أن نسند هذا الاسم إلا إلى الفكر الذي يحيط بجميع أنماط الفاعلية الانسانية ويجد الحل لجميع المشكلات الاجتماعية والفردية . وربما كان يكفينا القول إن ما وجد من المذاهب الفلسفية الجديرة بهذا الاسم لا يزيد تعداداً على ما وُجد من الوضعيات العامة للانسانية ؛ والحال أن ظاهرات نظام اجتماعي متسق لم تظهر إلا مرتين في سلسلة الحضارة التي ننتمي إليها ، وذلك في العصر القديم والعصر الوسيط . والوضعية العامة الجديدة التي نبشر بها للمستقبل ستؤلف الحلقة الثالثة في تلك السلسلة » (مذهب سان ـ سيمون -LA DOCTRINE DE SAINT

---

(٧) أي نابليون الثالث . « م » .

SIMON ، طبعة بوغليه وهاليفي ، ١٩٢٤ ، ص ١٢٦) .

مفهوم الفلسفة رهن إذن بالتمييز بين العصر العضوي والعصر النقدي : فـ « الفلسفة » ينتهي أمرها ، عند السانسيمونيين ، في اللحظة عينها التي تبدأ فيها بمقياس وجهة النظر المألوفة التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر ؛ وفي هذا عكس تام للاتجاه : فالمدرسة الملطية في اليونان وعصر النهضة والإصلاح البروتستانتي في أوروبا يمثلان ، في أنظارهم ، بداية انحطاط الفلسفة ، إذ حلّ البحث الحر والفردي وتشتت الذهن إلى علوم معزولة يجهل بعضها بعضاً محل الوحدة الروحية والفكر الجماعي الذي كان يستاق بني الانسان الى هدف واحد أوحد ، سواء أفي عصر تعدد الآلهة اليونانية ، أم في عصر القرون الوسطى والإقطاع .

« ما مصير الانسان بالاضافة إلى قرينه ، وما مصيره بالاضافة إلى الكون ؟ تلكم هي الحدود العامة للمشكلة المزدوجة التي ما ونت الانسانية تطرحها على نفسها . فجميع العصور العضوية كانت بمثابة حلول ، ولو مؤقتة ، لتينك المسألتين ؛ لكن سرعان ما كان التقدم المحرز بفضل تلك الحلول ، أي بمعزل عن المؤسسات الاجتماعية التي أقيمت بمقتضاها ، يجعلها هي نفسها غير كافية ويستدعي بالتالي حلولاً جديدة ؛ وعندئذ كانت العصور النقدية ، أي أزمة النقاش والاحتجاج والتوقع والانتقال تأتي لتسد الفاصل بالشك ، وباللامبالاة حيال تلك المشكلات الكبرى ، وبالانانية ، باعتبارها نتيجة إلزامية لذلك الشك ولهذه اللامبالاة » (مذهب سان ـ سيمون ، ص ١٩٥) .

والمذهب الروحي ، مثله مثل المذهب النفعي ، ثمرة لتلك الأنانية التي لا يميز السانسيمونيون بينها وبين الفردية ؛ فالاندفاع المباشر للضمير ، مثله مثل حساب المصلحة بطبيعة الحال ، لا يتأدى بالفرد إلى حالة من التنظيم ، لأن التنظيم يفترض دوماً التضحية بالمصلحة لصالح العدد الأكبر . وليست فلسفة سان ـ سيمون بواحد من تلك

الإنشاءات العسفية واللامجدية ؛ بل هي الكشف الذي طالما انتظره العالم ؛ ويلتقي السانسيمونيون هنا مع ميستر (مذهب سان ـ سيمون ، ص ٤١٨) ، ومع بالانش وفكرته عن المعاد (ص ٤٣٣) ، ومع الإشراقيين قاطبة ؛ وبقدر ما يناصرون الرومانسية ، ويعتقدون في إلهامات يمتنع التحقق منها بالعلم (ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧) ، ويعادون الإلهام الكلاسيكي (ص. ٤٦٩) ، فإنهم لا يرون من خلاص إلا في الدين وفي غلبة العاطفة على الاستدلال العقلي (ص ٣٣٧) .

السانسيمونية إذن تنظيم اجتماعي من الأعلى يتطلب من أعضائه تضحية رجل الدين أو طاعة الجندي. وتربية كهذه لا يمكن البلوغ إليها إلا عن طريق إصلاح للتربية يوفر لكل متشارك الاستعدادات الداخلية الواجبة ؛ وثمة شكلان من التربية يتكافآن في ضيقهما وعدم كفايتهما : التربية الكلاسيكية التي تريد إنماء الصفات الانسانية بوجه عام ، والتربية التقنية المحدودة بالمهنة ؛ أما التربية كما يفهمها السانسيموني فاجتماعية ، أي أنها تكيِّف الطفل مع شكل المجتمع الذي يفترض فيه أن يحيا بين ظهرانيه ؛ ولكن تربية كهذه لا يكون لها وجود إلا في العصور العضوية ؛ وقد كانت مدنية في العصور القديمة ودينية في العصور الوسطى ؛ وعلامة عصر نقدي كعصرنا هي على وجه التحديد اقتصاره على الجنسين الأولين من التربية .

يصبو المثال السانسيموني إلى إحلال التشارك محل التنافس ومحل استغلال الانسان للانسان ؛ فبفضل التربية يتأتى لكل فرد أن يزيح النقاب عن استطاعاته ، واستطاعاته المتكشفة على هذا النحو تعيِّن مكانه في التشارك بحيث لا يتميز عمله في سبيل المجموع عن عمله في سبيل نفسه ؛ وعلى هذا النحو تغدو كل مهنة وظيفة عامة حقيقية ؛ وهذه نظرية تفترض ضرباً من توافق مقرر من قبل العناية الإلّهية بين استطاعات البشر الطبيعية وبين ضرورات حسن أداء الوظيفة الاجتماعية ؛ وأرجح الظن أن عدم اعتقاد السانسيمونيين

بعفوية مثل ذلك التوافق، خلافاً لما ذهب إليه فورييه، هو ما حدا بهم إلى أن يتركوا للدولة دوراً انضباطياً لقيادة العمل ، بل حتى للإرغام عليه ، صنيع محمد علي مع فلاحيه .

لكن شرط هذا الانضباط ألا تحافظ الملْكية على ذلك الطابع المطلق الذي يخوِّل المالكين حقاً في عدم المشاركة في العمل الاجتماعي . على أن السانسيمونيين ليسوا بشيوعيين ، وإن اتهموا بذلك تكراراً ؛ وقد تقدمت الإشارة إلى أنهم ليسوا بطوباويين على الإطلاق ، بل يبحثون عن تدابير ناجعة في الحاضر اكثر مما يجدّون في إثر صورة للمستقبل ؛ وبما أنهم أرادوا أن تصير الملْكية وظيفة اجتماعية فلا تعود معقلاً للأنانية ، فقد تصدوا لقوانين الإرث ؛ فاقترحوا من جهة أولى أن تكون الدولة هي الوريث الرئيسي في جميع التركات من عمود الحواشي ، ومن الجهة الثانية أن تتاح لكل فرد إمكانية اختيار وارث إذا كان أولاده غير أهل لتثمير ثروته . وفضلاً عن ذلك ، يتعين على الدولة أن تنشيء مصارف اعتماد لتزوِّد بأدوات العمل جميع أولئك الذين تتوفر لديهم المقدرة عليه .

إن العمل هو الاستعمال الانساني للقوى الطبيعية ؛ ونوع الإيمان بالعمل وبالصناعة الذي نلقاه لدى السانسيمونيين يفترض التفاؤل والاعتقاد بطيبة طبيعة تسلس قيادها للانسان ليضعها في خدمته ؛ وعلى أساس هذا التفاؤل تنهض الديانة السانسيمونية التي لا تريد ، خلافاً للروحانية المسيحية ، أن تضحي بالجسد على مذبح الروح ، كما لا تريد ، خلافاً للوثنية ، أن تضحي بالروح على مذبح الجسد ؛ فكل وجودٍ إلهيٌ :

الله هو كل ما هو موجود
الكل يوجد فيه ، والكل يوجد به
ليس منا من هو في خارجه
ولكن ما من أحد منا هو إياه.

إن ترتيلة السانسيمونيين هذه ، التي وضعتهم (على الرغم من التحفظ المتضمَّن في البيت الأخير) في قفص الاتهام باعتبارهم من الحلوليين ، لتعبِّر عن ذلك التفاؤل الذي قاد آنفانتان إلى أن يرد الاعتبار ، ليس فقط إلى العمل الذي لا يعود والحال هذه لعنة كتبت على الانسان ، بل كذلك إلى تشارك الجنسين الذي ينبغي أن يحل محل استرقاق المرأة ؛ وهذا الضرب الايجابي المحض من الدين ، الذي لا يواكبه سلب أو زهد ، ينهض على الثقة بأن تنظيماً اجتماعياً أمثل لن يكون من شأنه بتاتاً أن يغصب الغرائز الانسانية الطبيعية .

ثبت المراجع

I. - SAINT - SIMON, *Œuvres de Saint - Simon et d'Enfantin*, 46 vol.; 1865 - 77; *Œuvres*, Anthropos, 1966...

H. GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II, *Saint - Simon jusqu'à la Restauration*, 2e éd., 1964.

II. - *Doctrine de Saint - Simon*, exposition, éd. C. BOUGLÉ et E. HALÉVY, Paris, 1924.

Michel CHEVALIER, Le système de la Méditerranée, éd. J. WALCH, *Revue philosophique*, 1964, p. 421 - 439.

G. CHARLÉTY, *Histoire du Saint - Simonisme.*

P. M. SCHUHL, Henri de Saint - Simon, *Revue philosophique*, 1960, p. 441 - 458.

J. WALCH, *Bibliographie du Saint - Simonisme*, 1967.

الفصل الخامس عشر
الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة) :
أوغسـت كونـت

ولد أوغست كونت في مونبلييه سنة ١٧٩٨ ، ودرس في المدرسة المتعددة الفنون في ١٨١٤ و١٨١٥ ، في الفترة التي تعرف باسم المائة يوم[1] . وابتداء من ١٨١٧ عمل كاتباً لسان ـ سيمون ورسم تحت إشرافه نظاماً للسياسة الوضعية ، ثم تركه عام ١٨٢٤ . وقد نشر في تلك الفترة : الفصل العام بين الظنون والرغبات SÉPARATION GÉNÉRALE ENTRE LES OPINIONS ET LES DESIRS (١٨١٩) ، التقييم المقتضب لمجمل الماضي الحديث SOMMAIRE APPRÉCIATION DE L'ENSEMBLE DU PASSÉ MODERNE (١٨٢٠) ، خطة الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع PLAN DES TRAVAUX SCIENTIFIQUES NÉCESSAIRES POUR RÉORGANISER LA SOCIÉTÉ. وبدأ في عام ١٨٢٦ بإلقاء محاضراته الأولى عن الفلسفة الوضعية أمام جمهور من العلماء ، منهم بلانفيل الفيزيولوجي وبوانسو الرياضي ؛ لكن سلسلة المحاضرات هذه قطعتها أزمة عقلية تبعها انهيار عصبي سوداوي دام زمناً غير قليل . وفي ١٨٢٩ استأنف دروسه ونشر المجلد

---

(١) المائة يوم : الزمن الذي تصرم بين ٢٠ آذار ١٨١٥ ، يوم عودة نابليون إلى باريس ، وبين ٢٢ حزيران ، يوم تنازله الثاني بعد أربعة أيام من معركة واترلو . « م » .

الأول في تموز ١٨٣٠ ؛ وصدرت المجلدات التالية في ١٨٣٥ و١٨٣٨ و١٨٣٩ و١٨٤٢ . وقد تمم هذه الكتابات بـ « **خطاب في الروح الوضعي** » DISCOURS SUR L'ESPRIT POSITIF (١٨٤٤) وبـ « **خطاب في مجمل الوضعية** » DISCOURS SUR L'ENSEM-BLE DU POSITIVISME (١٨٤٨) . وكان يعيش عيشة كفاف من دخله كمعيد في المدرسة المتعددة الفنون ، ولم يحظ بأي مساندة لا لتعيينه في كرسي في هذه المدرسة ، ولا لتأسيس كرسي لتاريخ العلوم في الكوليج دي فرانس كان طلبه بلا جدوى من غيزو سنة ١٨٣٣ ؛ والمقدمة التي وضعها للمجلد السادس من الدروس[٢] ضمَّنها قصة كل خيباته التي عزاها إلى التخصص الضيق للعلماء . وعاش كونت مذَّاك فصاعداً عالة على المساهمات الطوعية لأصدقاء المذهب الوضعي . وفي عام ١٨٤٤ تعرف إلى كلوتيلد دي فو التي ما لبثت أن توفيت في نيسان ١٨٤٦ : وإلى ذلك الحين تحديداً تعود بداية حلم كونت بديانة انسانية ، أعلن نفسه سادنها الأول ، وكان ملهمه إياها حبه لكلوتيلد التي تحكمت ذكراها بشطر لا يستهان به من طقوسها . وأهم كتاباته في تلك الفترة : **مذهب السياسة الوضعية** SYSTÈME DE POLITI-QUE POSITIVE (١٨٥١ ـ ١٨٥٤) ، **التعليم الديني الوضعي** CATÉCHISME POSITIVISTE (١٨٥٢) ، **التركيب الذاتي أو المذهب الكلي في التصورات الخاصة بالحالة السوية للانسانية** SYNTHESE SUBJECTIVE OU SYSTÈME UNIVERSEL DES CONCEPTIONS PROPRES À L'ÉTAT NORMAL DE L'HUMANITÉ (١٨٥٦) . وقد حضرته الوفاة عام ١٨٥٧ فيما كان يخطط لسلسلة من المنشورات حول مذهب الأخلاق ومذهب الصناعة

---

(٢) المقصود : دروس في الفلسفة الوضعية COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE . « م » .

الوضعية والفلسفة الأولى ، كان يُفترض أن تصدر تباعاً حتى عام ١٨٦٧ .

(١)
نقطة انطلاق كونت

ما الموضوع الرئيسي الذي يدور عليه فكر أوغست كونت ؟ أهو إصلاح للعلوم ، إصلاح عقلي كما الحال لدى ديكارت ؟ قطعاً لا : فهدفه إعادة تنظيم المجتمع ، والاصلاح العقلي وسيلة إلى ذلك ليس إلا ؛ وفي رأيه أن من يبغي أن يعيد بناء المجتمع بفعل عملي مباشر ينهج نهجاً خاطئاً ، وهو يعزو مثل هذا المقصد إلى الفورييين والسانسيمونيين ؛ فلا بد أولاً أن يزوِّد العقل بالعادات الجديدة الموائمة لحالة تقدم الذهن البشري . وإذا نظرنا إلى الأمور من منظار واسع وجدنا أن هذا النهج في ربط التقدم السياسي بالتقدم العام للمعرفة كان سمة مشتركة لشطر واسع من الفلسفة السياسية : وحسبنا أن نذكر اسم أفلاطون وأسماء جميع فلاسفة القرن الثامن عشر ؛ بيد أن الفلاسفة ذهبوا مذهبين متباينين للغاية في تصور تلك التبعية : فعندما يديرون الكلام حول تقدم المعرفة ، فمن الممكن أن يكون بيت القصيد الروح العلمي ، المنهج بوجه عام ، ولكن قد يكون المقصود أيضاً إنشاء علم خاص يكون موضوعه المجتمع ؛ وتجمع جمهورية أفلاطون بين كلتا وجهتي النظر ، لأنها تعالج في آن معاً البنية الاجتماعية والمنهج العام للعلوم ؛ أما إذا أخذنا كتاب السياسة لأرسطو فنلفاه يهتم على العكس بالعلم الاجتماعي وحده باعتباره علماً قائماً على حدة ، بينما يجزم كتاب الأخلاق جزماً قاطعاً بأن الحياة العلمية منعزلة عن الرابط الاجتماعي . ويهيمن هذا التضاد على كل تاريخ الفلسفة السياسية : فثمة مفكرون من أمثال هوبز يميلون إلى إلحاق السياسة بفلسفة علمية ، بينما ينهج

على العكس آخرون ، من أمثال مونتسكيو، منهج أرسطو . وفي القرن الثامن عشر يطالعنا التياران كلاهما في **الموسوعة** : فسعادة المجتمع تُنتظر تارة من تطور عام للعقل ، المستنير بالعلوم ، وطوراً من العلوم العائدة مباشرة إلى الوقائع الاجتماعية ، نظير الاقتصاد السياسي . ومن الممكن القول إن أوغست كونت يجمع بين كلا التيارين : فهو لا يعتقد أن الروح العلمي يحوز بحد ذاته قوة تنظيم المجتمع ، اللهم إلا أن يصطنع لنفسه علماً في الظاهرات الاجتماعية يكون هو المخرج من حالة التخصص المتشتت التي ينتقد علماء عصره عليها انتقاداً مراً ؛ لكنه لا يعتقد أيضاً أن علم الاجتماع يمكن أن يقوم على أساس آخر غير توسيع المنهج العلمي ليشمل دراسة الظاهرات الاجتماعية ، وهو أمر غير ممكن إلا بعد اجتياز كل السلم الموسوعي للعلوم ؛ ويقف كونت موقفاً مناوئاً من الاقتصاد السياسي كما من سائر النظريات التي تتطلع إلى معالجة الوقائع الاجتماعية بدون أي إعداد مسبق ؛ فعيب جميع العلوم التي من هذا القبيل ، مثلها في ذلك مثل « الفلسفة الأخلاقية » المتحدرة من ديكارت ، هو أنها تدرس الظاهرات الأكثر تعقيداً بدون أن تسند دراستها إلى دراسة الظاهرات الأكثر بساطة (**دروس في الفلسفة الوضعية** ، الطبعة الرابعة ، م ٦ ، ص ٢٥٣) ؛ وهذه الاختصاصات العلمية تسقط بين أيدي متأدبين هم في الواقع « فلاسفة ناقصون » يحطون من قدر الفلسفة إذ يختزلونها إلى تخصص . والحق أن الموضوعتين الثابتين اللتين يدور حولهما فكر كونت هما : عدم جدوى (بل ضرر) الروح العلمي بدون العلم الاجتماعي ، واستحالة العلم الاجتماعي بدون التسلسل الهرمي التام للعلوم .

لكن إلى هاتين الموضوعتين تنضاف موضوعة ثالثة ، مستقلة كل الاستقلال عن الأوليين : التضاد بين العصور النقدية أو الثورية وبين العصور العضوية أو الساكنة ؛ وهي تتفرع عن الفلسفات المضادة للثورة لكل من دي ميستر ودي بونالد والسانسيمونية . فالثورة

والفوضى في نظر هذه الفلسفات شيء واحد ؛ وقوامهما محاولة لهدم السلطتين الشرعيتين ، السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وهو هدم يطول في آخر الأمر الأسرة نفسها والملْكية نفسها ؛ ومهمة الأنظمة السياسية اللاحقة على ثورة ١٧٨٩ هي إحياء السلطات التي طالتها الأزمة . وأساس هذا التضاد هو بدوره التضاد بين نظريتين حول طبيعة المجتمع : نظرية ترد المجتمع إلى تذرُّر من أفراد يتعاقدون فيما بينهم بمبادرة ذاتية منهم ، ونظرية تسلِّم بوجود كيانات اجتماعية مفارقة للأفراد .

وواضح للعيان كم يرتبط هذا التضاد بالظروف التاريخية العائدة إلى ذلك الزمان ؛ وكل ما هنالك أنه يتراكب ، في فكر كونت ، مع موضوعة رابعة يقبسها هذه المرة من معين فلسفة القرن الثامن عشر : قضية التقدم ؛ وهذا ما ترتب عليه تقييم مباين جداً للتاريخ . فعند الرجعيين كانت النتيجة العملية التي يستتبعها التضاد هي إحياء السلطات السابقة ، وذلك كان الشغل الشاغل للسياسة الفرنسية بدءاً من عهد نابليون ، وكم بالأحرى في زمن التحالف المقدس . أما في نظر كونت فإن الماضي ، على العكس تماماً ، لا يجوز أن يرجع ، والثورة أزمة ضرورية لا غنى عنها . وينبغي التمييز في العصر العضوي بين عنصرين يخلط بينهما دي بونالد : فهو يصيب كبد الحقيقة إذ يفترض أنه لا تقوم سلطة اجتماعية إلا على اعتقاد يؤسسها ؛ فهو يقول إنه لا توجد سلطة زمنية أو روحية بدون الاعتقاد بالحق الإلهي ؛ ولكنه يخطىء إذ يحسب أنه ما من اعتقاد آخر يؤسس المجتمع غير الاعتقاد اللاهوتي ؛ فلو كان كذلك هو واقع الأمر لتوجب أن نقطع الرجاء من كل إعادة تنظيم ؛ ذلك أن فلسفة القرن الثامن عشر ، وثورة ١٧٨٩ التي كانت بمثابة تتمة لها ، أنجزتا بإلغائهما الاعتقادات اللاهوتية عملاً مشروعاً وضرورياً ؛ فتلك الاعتقادات تقوم على وهم أبطله بصورة نهائية تقدم العلوم الوضعية ؛ فهدف كونت النهائي هو إذن عين هدف

دي بونالد ، أي إحياء السلطتين الزمنية والروحية ؛ لكن هاتين السلطتين ينبغي أن تقوما على اعتقادات لا تكون أقل نجعاً وفعالية من الاعتقادات اللاهوتية وتستطيع في الوقت نفسه أن تقاوم بنجاح وظفر النقد الفلسفي ، ومن هذا القبيل بنية اجتماعية تشابه بالإجمال البنية التقليدية القائمة في الغرب منذ العصر الوسيط بسلطتيها الزمنية والروحية ، وبركيزتيها الأسرة والملْكية ؛ ولكن ضماناً لمتانة مثل هذه البنية ومشروعيتها ، لا بد أن يحوز الاعتقاد كل الصفة الوضعية التي يقتضيها الروح العلمي . وسوف نرى كم كان كونت بعيداً عن التجديد فيما يخص بنية المجتمع ؛ فهو يرى في هذه البنية شيئاً غير قابل للزعزعة ، وعاجزاً بذاته عن التقدم ، وهذا ما يبرر نعت عنوان الستاتيكا أو السكونية الذي يعطيه لدراسته ؛ فكل التقدم يكمن في الاعتقادات التي هي له بمثابة ركائز ؛ وهي تنتقل من الحالة اللاهوتية ، التي باتت الآن بحكم البالية ، إلى الحالة الوضعية .

غير أن الموضوعة الثالثة تتكشف ، إذا ما فهمت هذا الفهم ، عن أنها غير منقطعة الصلة بالموضوعتين الأوليين ؛ آية ذلك أن العلم الاجتماعي ، المضاف بما يشبه التطعيم إلى جملة العلوم الأخرى ، هو الذي تقع على عاتقه مهمة تقديم جملة الاعتقادات اللازمة للتنظيم الاجتماعي ؛ وعلى هذا النحو تتكشف لنا في الوقت نفسه علة الربط بين الموضوعتين الأوليين اللتين غالباً ما جرى التفريق بينهما قبل كونت : فالروح العلمي لن يكون ، بدون علم الاجتماع ، إلا نقدياً وسالباً خالصاً ، ودراسة الواقعات الاجتماعية لن تكون ، بدون الارتكاز على العلوم الأخرى ، إلا مجموعة من أحكام عسفية ؛ فبفضل اتحاد هاتين الموضوعتين إذن سيكون في الإمكان إيجاد الحل لمشكلة إعادة التنظيم الاجتماعي التي طالما طرحتها المدارس التقليدية طرحاً غير مجدٍ ؛ ولا يغيب عنا هنا أن كونت إذا كان يجعل من تقدم العلوم ركيزة التقدم ركيزة التقدم الاجتماعي ، فإنه يفعل ذلك بمعنى جديد كل

الجدة ؛ فتلك الصيغة كانت تعني في القرن الثامن عشر زيادة سعادة العدد الأكبر عن طريق نشر العقل ؛ أما لدى كونت فتعني زيادة متانة المؤسسات الاجتماعية عن طريق التكملة السوسيولوجية التي تضاف إلى العلوم ؛ وبيت القصيد ، في الحالة الأولى ، تقدم يضمن للانسان مزيداً من القدرة على الطبيعة ؛ أما في الحالة الثانية فالأمر أمر تغير يعطي الانسان مزيداً من الأمان في المؤسسات الاجتماعية .

من هنا كانت أحكام كونت على الأحداث التاريخية التالية للثورة الفرنسية . فالمشكلة التي كانت تطرح نفسها باستمرار على الحكومات ، في تلك الحقبة التي سقطت فيها الاعتقادات اللاهوتية ولم تولد فيها بعد الاعتقادات الوضعية ، هي الحفاظ على الوحدة الاجتماعية بمذهب مضاد لكل وحدة ؛ وقد كان الحل العملي الوحيد للمشكلة هو الدكتاتورية التي تتسلح بالسلطة العارية ؛ والجمعية التمثيلية التي فهمت أحسن فهم هذه الشروط كانت الجمعية الوطنية[٣] : وقد كان تعاطف كونت يذهب كله إلى دانتون بوجه خاص لأن هذا الأخير فطن إلى أن نظاماً انتقالياً لا بد له من دكتاتورية مؤقتة ؛ وبالمقابل ، أنحى كونت باللائمة على الجمعية التأسيسية[٤] بنظامها البرلماني المنسوخ عن انكلترا وبمحاولتها الباطلة بالتالي « لقلب التصورات النقدية إلى تصورات عضوية » (مما يعني أنها جعلت من نفي الحق لإلهي المبدأ الوضعي لحكم الشعب نفسه بنفسه) ؛ كما أخذ على الجيرونديين رغبتهم في مناوأة المجهود اليعقوبي لاحتواء الميل إلى التجزئة ؛ واتهم

---

(٣) هي الجمعية التي يقال لها بالفرنسية LA CONVENTION NATIONALE : وهي جمعية تمثيلية ثورية خلفت الجمعية التشريعية في ٢١ أيلول ١٧٩٢ واسست الجمهورية الاولى وحكمت فرنسا حتى ٢٦ تشرين الاول ١٧٩٥ . « م » .

(٤) الجمعية التأسيسية LA CONSTITUANTE : هو الاسم الذي أطلق على الهيئات التمثيلية العامة للطبقات الثلاث في ٩ تموز ١٧٨٩ ، وقد استقلت بنفسها في ٣٠ أيلول ١٧٩١ . « م » .

روبسبيير ، « السفسطائي الطموح » ، بـ « الرجعية التأخرية » لأنه أسس عبادة العقل وفق مذهب روسو أو لأنه شاء أن يحيي ديموقراطية اليونان القديمة . وقد أدان كونت حركة بابوف ضد الملْكية ، تلك الحركة التي انبثقت هي الأخرى عن روسو ، لأسباب معاكسة : فالاشتراكية تتصدى للبنية الاجتماعية بالذات ، والملْكية هي عنصر ثابت من عناصر هذه البنية (**دروس في الفلسفة الوضعية** ، م ٤ ، ص ٢٨٩ ـ ٣٢٠) .

إن الدكتاتورية العارية ، العاطلة من المذهب ، هي وحدها التي تحظى برضاه إذن ؛ وليس الدكتاتور هو من انتقده في شخص نابليون ، بل الرجل الرجعي ، الانسان الآتي من حضارة متأخرة ؛ وفي الصفحات التي خطها يراعه في الزمان الذي عكف فيه لوي ـ فيليب على إحياء ذكرى نابليون تكلم عن « الضلال العجيب » الذى تأدى إلى المناداة به ممثلاً رئيسياً للثورة . فمنذ عهد نابليون انتقلت فرنسا من الإحياء[٥] ، الذي لم يعدُ ان يكون محاولة باطلة لبث الحياة من جديد ، ضداً على النقد ، في مذاهب بالية ، الى حكم لوي ـ فيليب الذي تخلى عن سبق تصميم عن أي محاولة لإقامة نظام عقلي وأخلاقي ؛ وما مَلَكية تموز ، التي كانت مسترقة للمصالح المادية وقمعية خالصة وغير قيادية بالمرة لتخليها عن إقامة أي نظام عقلي وأخلاقي ، إلا أنموذج الفلسفة السالبة التي لا تعرف من هيمنة روحية أخرى غير هيمنة الصحافة (المصدر نفسه ، ص ٣٢٤ ـ ٣٣١) .

غداة انقلاب ١٨٥٢ ، ولما تراءى لكونت أن ساعة قيام عهد وضعي النزعة قد أزفت ، حملته الاعتبارات نفسها على محاباة نابليون الثالث إلى أقصى حد : فانقلابه يمثل الانتقال من « البداية البرلمانية

---

(٥) الإحياء أو عهد عودة المَلَكية LA RESTAURATION : حكومة فرنسا من أيار ١٨١٤ إلى تموز ١٨٣٠ . « م » .

الباطلة العائدة إلى الحقبة الانتقالية الانكليزية » إلى « الطور الدكتاتوري الذي هو وحده الفرنسي حقاً » . وهذه « الدكتاتورية التجربية » ، العادمة المذهب ، المقدَّرة فقط لمكافحة الفوضى ، تجد حليفها الطبيعي فيّ « المذهب العضوي » للوضعية ؛ وقد ختم كونت حياته ككاتب بنداء وجهه إلى المحافظين مبيِّناً لهم «أن الوضعية هي الوسيلة الوحيدة لضبط الثوريين » (مذهب السياسة الوضعية ، الطبعة الجديدة ، م ٢ ، المقدمة ، ص ١٢ و٣٢) . وليس ثمة من تناقض البتة بين هذا الموقف الأخير وبين مجاملاته للبروليتاريا أثناء ثورة ١٨٤٨ : ففي البروليتاريا كانت تتجسد آنئذ الدكتاتورية ، وقد حسب لوهلة من الزمن أنه مستطيع أن يهديها إلى مذهبه . وقد بدا له ان الاتجاهات الليبرالية أو الدستورية التي كان ينحي عليها بالتقريع كلما صادفها في طريقه قد انتفت أو ألغيت من الوجود بصفة نهائية عام ١٨٥٢ . كتب في رسالة إلى سيلستان دي بلانيير يتنبأ : « إذا أجهضت الدكتاتورية الحالية بسائق الرجعى إلى الوراء ، فلسوف تبزغ محلها واحدة أخرى ؛ لكن ملكوت الجمعيات التمثيلية قد طويت صفحته إلى غير ما عودة ، خلا فواصل قصيرة ممكنة لن يكون من شأنها إلا أن تبرز للعيان بمزيد من الوضوح الحاجات الدكتاتورية » .

إن دعوى كونت السياسية جلية إذن : وحدة اجتماعية بأي ثمن عن طريق وحدة المذهب متى ما كانت ممكنة ، فإن لم تكن كذلك فعن طريق دكتاتورية مؤقتة ؛ غير أن المذهب الوضعي يفترض فيه أن يكفل بصورة نهائية قيام تلك الوحدة التي أخفق المذهب اللاهوتي في تأسيسها .

(٢)
الإصلاح العقلي والعلوم الوضعية

للإصلاح العقلي الأولوية إذن في فكر كونت ؛ لكن ليس من اليسير تعريف هذا الإصلاح . فالعلوم الوضعية ، التي تؤلف مضمون المذهب العقلي ، لها ، كما يبيِّن تاريخها ، شروط تطور مباطنة ولا هدف لها آخر سوى البحث عن الحقيقة ؛ وإنما بفضل هذا التطور ، المنعتق من كل استرقاق لغاية خارجية ، أمكن أن ترى النور رياضيات أرخميدس ، وفيزياء غليليو ونيوتن ، وكيمياء لافوازييه ؛ ويمكن لاحقاً أن تُستعمل هذه المعارف في تطبيقات على الحياة المادية أو الاجتماعية ؛ بل يمكن أن تكون هذه التطبيقات ، في ذهن العالم ، حافز البحث ؛ لكن هذا الحافز لا ينال إطلاقاً من حرية هذا البحث . والحال أن العلوم الوضعية لدى كونت وسيلة للإصلاح الاجتماعي ؛ فهي جميعها مرتَّبة لهذه الغاية ، إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وإذا كانت هذه الغاية لا تحول دون أن يكون يقين تلك العلوم مطلوباً فقط عند الملاحظة والاستدلال ، وإذا كانت لا تمس في شيء موضوعية النتائج ، فمن الممكن أن تؤثر ، وهي تؤثر بالفعل عميق التأثير لدى كونت في اتجاه بحوثها وحدود هذه البحوث . فثمة ، على امتداد صفحات **الدروس في الفلسفة الوضعية**، نزاع ضمني بين حرية العلم الجذرية وبين المتطلبات التي تفرض عليه من حيث هو وسيلة ؛ وهذا النزاع هو ما يستاق مذهباً ، ما وُجد في الظاهر إلا ليدخِل الروح الوضعيّ إلى الميادين كافة ، إلى أن يتجاهل أو ينتقد بعض الاتجاهات الفعلية للعلوم وإلى أن يضيِّق أحياناً حقل بحثها .

ففي الرياضيات ، مثلاً ، يقف كونت موقفاً مناوئاً من حساب الاحتمالات الذي أوجده لابلاس ؛ وفي الفلكيات ينتقد كل مجهود لتعيين

التكوين الفيزيقي للأجرام السماوية ، ويعلن عن عداوته لكل نظرية في نشأة الكون خارج حدود المنظومة الشمسية ؛ وفي الطبيعيات يرغب عن كل مسعى إلى تعيين بنية المادة ، ويعتبر المنظومات التي من نمط الآلية الديكارتية شبه ميتافيزيقية ؛ وفي علم الأحياء يدين كل نظرية في تطور الأنواع ، مثلما يدين في علم الاجتماع كل بحث في الأصل التاريخي للمجتمعات .

إن جميع هذه الاستبعادات ـ وكثرة منها تخالف منتهى المخالفة الاتجاهات الراهنة للعلم ـ تصدر عن روح واحد ؛ فكل علم تقلده الطبيعة الخاصة لموضوعه وظيفة محددة ومحدودة ؛ وحساب الاحتمالات ، إذ يطبق مباشرة الرياضيات على الظاهرات الاجتماعية ، يخرج عن حدود العلم ؛ والفيزياء الفلكية تتنافى وعلم الفلك الذي يدرس المادة من حيث خضوعها فقط لقوى مركزية ؛ والآلية الفيزيائية ـ الكيميائية أو الذرية ، باختزالهما موضوعات الفيزياء والكيمياء إلى المادة وحدها ، تلاشيان موضوع العلم ؛ وذلك هو أيضاً شأن المذاهب التكوينية في علم الأحياء أو علم الاجتماع .

إن هذا الروح يتجلى على أحسن وجه في تصور العلم بجملته . فالعلوم تتحرى عن قوانين أو عن علاقات ثابتة بين الظاهرات وتجهل الطبيعة الصميمة للواقعات أو الماهيات وعللها . ولقد كانت طبيعيات نيوتن، كما فهمها القرن الثامن عشر،أحلت حقاً تعيين القوانين محل البحث اللامجدي عن العلل ؛ وكان هدف هذا الإحلال البلوغ ، عن طريق القانون ، إلى توحيد ظاهرات متباينة كل التباين في مظهرها ؛ ومن ثم تلازمت الحركة النيوتنية بمجهود نحو وحدة القانون . أما العلامة الفارقة لقانونية أوغست كونت فهي تسليمه ، على العكس ، بتعدد الماهيات ، وبالتالي بتعدد القوانين:فموضوعة التراتب الهرمي للماهيات تأتي إذن لتعاكس أو على الأقل لتعدل تعديلاً ملفتاً للنظر الفكرة الأساسية للقانونية . ونستشف هنا التأثير عينه الذي يطالعنا في

فلسفة الطبيعة ؛ فمنذ نيوتن رأت النور علوم تختص بقوى غير قابلة للرد إلى الجاذبية : الكهرباء ، المغنطيسية ، الكيمياء ، ناهيك عن علم الأحياء ؛ وهذه القوى ما عاد أحد يدعي أنه يعرف ماهيتها أكثر مما يمكن أن تعرف ماهية الجاذبية ؛ بل بات كل المطلوب البحث عن قوانين فعلها ، مثل قانون توزع المغنطيسية والكهرباء إلى موجب وسالب ، وقانون الكميات النسبية في الكيمياء ، الخ ؛ وترتيباً على تنوع القوانين قيل بتنوع القوى التي تحصي تلك القوانين فعلها ؛ وهكذا بقي روح قانونية النيوتنيين مصوناً ؛ وما يبدو وكأنه تسلسل هرمي من الماهيات على المنوال الذي كان قال به أرسطو لا يعدو في الحقيقة أن يكون تسلسلاً هرمياً تجريبياً من القوانين المتناضدة واحدها فوق الآخر.

على هذا النحو جاء تصور العلم باعتباره تحرياً عن القوانين ليواصل لدى كونت تقليداً لم يحرفه عن مساره اكتشاف علوم جديدة . بيد أن هذا التقليد تلبس لدى كونت طابعاً خاصاً ربط بينه وبعض التيارات العلمية في زمانه . فقد أخذ كونت بنظرية فورييه الرياضية في الحرارة[٦] ؛ فقد اكتشف فورييه وصاغ القوانين الرياضية لانتشار الحرارة بدون أن يفرض أي فرض ، آلي أو غير آلي ، حول طبيعة الحرارة (النظرية التحليلية للحراره THEORIE ANALYTI-QUE DE LA CHALEUR ، ١٨٢٢) ، بينما لبثت الفيزياء الرياضية ، كما تصورها لابلاس مثلاً ، مرتبطة بفروض آلية حول الجزيئات ؛ وقد ذهب كونت ، حاذياً في ذلك حذو فورييه ، إلى أن الفرض الآلي ، الذي يصفه بأنه شبه ميتافيزيقي ، ليس أكثر قابلية

---

(٦) غ . باشلار : دراسة حول تطور مشكلة فيزيائية ETUDE SUR L'ÉVOLUTION D'UN PROBLÈME DE PHYSIQUE ، الفصل الرابع : « أوغست كونت وفورييه » ، باريس ١٩٢٧ ، ص ٥٥ ؛ انظر برتلو : رومانسية نفعية UN ROMAN-TISME UTILITAIRE ، م ١ ، ص ٢٣٧ و٢٩٥.

للتبرير في العلوم من أي فرض آخر ، مستنبط من أرسطو ، حول الماهيات الكيفية . وبالروح نفسه راح كوفييه يتحرى عن قوانين بنية الكائن الحي بدون أي فرض حول طبيعة الحياة ؛ ولم يكن شوفرول في الكيمياء العضوية إلا مصنّفاً في المقام الأول . وعلى هذا النحو تغدو جلية للعيان جملة الاتجاهات التي يمثلها كونت الذي أمكن له أن يكتب : « إن جميع المفكرين الجديين يقرون اليوم بأن دراساتنا الواقعية تحد نفسها بدقة بتحليل الظاهرات كيما تكتشف قوانينها الفعلية » (**دروس في الفلسفة الوضعية** ، م ٣ ، ص ٢٠٩ ؛ ٣٩) .

من جهة أخرى يرتبط تصور العلم هذا بالكيفية التي كان يتصور كونت بها الإصلاح العقلي ؛ فبيت القصيد الاستعاضة عن التصوّرات الذاتية للعصر اللاهوتي والميتافيزيقي حول الماهيات المنتجة للظاهرات بتصورات موضوعية خالصة ؛ فمن الواجب «تحويل الدماغ الانساني إلى مرآة صحيحة للنظام الخارجي » (**مذهب السياسة الوضعية** ، م ٢ ، ص ٣٨٢) . وعندما نقرأ هذه الصيغة ينبغي أن يذهب بنا الفكر إلى العلوم قاطبة ، إلى علم الاجتماع كما إلى علم الفلك ؛ وكلمة نظام ORDRE تعني لدى كونت ثبات بنية الأشياء ؛ والعقل الانساني لا يجد في ذاته مبدأ للنظام ؛ وكونت لا يكل من التنديد بضعفه (**دروس في الفلسفة الوضعية** ، م ٦ ، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ؛ ٢٧٨) ؛ والتنظيم القائم في هذا العقلُ يزعم دوماً أنه انعكاس لنظام خارجي ، سواء أكان هذا النظام وهمياً كما في الحالة اللاهوتية أم واقعياً كما في الحالة الوضعية . ويدحض كونت صراحة وتكراراً دعوى المذهب الروحي الكوزاني في البلوغ عن طريق الملاحظة الداخلية والتفكر في الذات إلى مبادىء العقل ؛ ولا يستهدف هذا النقد علم النفس باعتباره علماً لظاهرات الشعور بقدر ما يستهدف نظرية في المعرفة مبنية على الملاحظة السيكولوجية : فليس للعقل أن يكتشف مبادئه الخاصة إلا إذا احتذى بالعالم الخارجي ، لا بعودة لا طائل

فيها إلى الذات . ويتكافل هذا التصور للعقل مع التصور القانوني للعلم ؛ إذ لا يمكن أن يكون لمدَّعاه أساس من الصحة إلا إذا لم يكن النظام الذي يعكسه متخيَّلاً ؛ وهو يكون متخيَّلاً حالما لا يُتحقق منه بالتجربة أو على الأقل حينما لا يكون قابلاً للتحقق منه بالتجربة ؛ وكل فرض غير قابل للتحقق منه بصورة مباشرة خليق بالإدانة المطلقة ، حتى وإن جاء متفقاً مع الوقائع كلها ، على نحو ما كانت عليه ، في زمن كونت ، فروض الأثير المضيء أو التيارات الكهربائية ؛ والأنموذج الوحيد المباح من الفروض هو استباق قانون من القوانين . وليس لضعف العقل الخِلْقي من علاج آخر سوى الوفاء للواقع ، هذا الوفاء الذي لا يكون بحد ذاته ممكناً إلا إذا حُدِّت العلوم بتعيين القوانين .

لا يتطلع كونت بوجه من الوجوه إلى تعريف الماهيات التي تميز موضوعات العلوم بعضها من بعض ؛ فلا وجود لديه لأي تعريف للحياة ولا لأي تعريف للكمية أو للمجتمع ؛ ولا تستوقفه في الماهيات المتمايزة سوى الكيفيات المنطقية ، أي تلك التي يسميها المنطق الدارج الماصدق والمفهوم والتي يسميها هو العمومية والتعقيد ؛ فالماهيات مرتبة ، في تقديره ، وفق عمومية متناقصة ووفق تعقيد متزايد ؛ وهذه في الحق صياغة جديدة لفكرة قديمة مؤداها أن غنى الماهيات بماصدقها يتزايد طرداً مع تناقص مفهومها ؛ وهذا المعيار يفسح في المجال أمام تصنيف الأشياء ، وإن بقيت طبيعتها العميقة مجهولة ومن هنا كانت ستة علوم أساسية ، يهيمن كل علم منها على الفنون أو التقنيات المنبثقة عنها : فالرياضيات تدرس الكم ، وهو الواقعة الأكثر بساطة والأكثر لاتعيناً ؛ ويضيف علم الفلك إلى الكم القوة ، فيدرس الأجرام السماوية المحبوة بقوى جاذبة ؛ وتضيف الفيزياء إلى القوة الكيف ، فيكون موضوعها القوى المتباينة كيفاً ، مثل الحرارة والضوء ، الخ ؛ وترقى الكيمياء إلى مواد متمايزة كيفاً ؛ وموضوع علم الأحياء الحياة التي تضيف إلى المادة الخام التعضية ؛ وأخيراً يدرس علم

الاجتماع المجتمع الذي يعيد ربط مجموع الكائنات الحية برباط مستقل عن تنظيمها العضوي . وهذا التراتب الهرمي للعلوم الستة الاساسية يشير أيضاً إلى التسلسل التاريخي الضروري الذي رأت في سياقه النور ، على اعتبار أن الذهن ما استطاع أن ينتقل إلى الموضوع الأعقد إلا عقب الموضوع الأبسط ؛ فالرياضيات والفلكيات كانت موجودة منذ العصور القديمة ؛ لكن الفيزياء لم تر النور إلا في القرن السابع عشر ، والكيمياء لم تبدأ إلا مع لافوازييه ، وعلم الأحياء مع بيشا ، بينما يعد كونت نفسه خالق علم الاجتماع . وهذا الترتيب المنطقي والتاريخي هو في الوقت نفسه تربوي ؛ فالرياضيات تؤلف المدخل الضروري الى التربية ، بينما يمثل علم الاجتماع تتويجها .

إن الدروس في الفلسفة الوضعية التي تعالج على التوالي العلوم الستة الأساسية ليست مبحثاً في المنهج ؛ ذلك أن المنهج (م ٣ ، ص ٦٨) « لا يمكن أن يُدرس بفعالية حقيقية وخصبة إلّا في مجال تطبيقاته الأوسع والأشمل » ؛ فمحل المنطق العام ، المنعزل عن كل استدلال محدَّد ، ينبغي أن تحل الرياضيات (م ٣ ، ص ٢٩٠) ؛ ثم إن تلك « الدروس » ليست مجرد تلخيص لوضع العلوم الراهن ؛ بل إن كونت يحاكم ، باسم الوضعية ، علماء زمانه ويدلهم إلى الطريق التي يتعيَّن عليهم سلوكها ؛ والواقع أن « الدروس » محاولة لتنسيق العمل العلمي ، إذ تدرس دراسة منهجية الصلات المتبادلة بين العلوم ؛ وهذه الأخيرة تبادر أصلاً من تلقاء نفسها إلى استخدام طرائق بعضها بعضاً (م ٣ ، ص ٦٩) : فالطريقة الأساسية للفيزياء هي الملاحظة ، والطريقة الأساسية للكيمياء هي التجريب ، والطريقة الأساسية لعلم الأحياء هي المقارنة ؛ على أن ذلك لا يعني أن الكيمياء ، مثلاً ، تمتنع عن استخدام المنهج البيولوجي للتصنيف : « إن العلماء بمختلف طبقاتهم سينتهون في أرجح الظن ، إزاء مشهد تلك التساوقات العفوية الهامة وتحسساً بتلك التطبيقات الواسعة المتبادلة بين علوم درجت

العادة على معالجتها بمعزل عن بعضها بعضاً وعلى اعتبارها مستقلة واحدها عن الآخر ، سينتهون إلى أن يدركوا الطابع الواقعي والنافع للتصور الأساسي لهذا المؤلَّف : التربية العقلية والمتخصصة في وقت واحد لمختلِف فروع الفلسفة الطبيعية ، بدفع مسبق وتوجيه غالب من مذهب عام في الفلسفة الوضعية ، الأس المشترك والرابط المتشاكل لجميع الأعمال العلمية حقاً » .

إن كل علم سيُفهم عندئذٍ بحسب دوره في الكل . « حتى نتصور بوضوح الطابع العام الحقيقي لعلم من العلوم ، فلا بد أولاً من أن نفترضه كاملاً ثم نأخذ في الاعتبار ثانياً الصعوبات الأساسية المتفاوتة الأهمية التي يتضمنها دائماً وفعلياً هذا الكمال المثالي » (م ٢ ، ص ٢٧٦) .

فلنتتبع ، وفق هذا المنهج ، التصور الذي يصطنعه كونت لنفسه عن كل علم من تلك العلوم الأساسية الخمسة الأولى .

فالرياضيات ، أولاً ، تتطور تاريخياً بمضيِّها من العيني إلى المجرد ؛ فديكارت رد الهندسة إلى العدد ؛ وكذلك فعل أخلافه فيما يخص القوى ، وها هوذا فورييه قد ردَّ إليه علم الحرارة ؛ وعلى هذا النحو تكون ظاهرات طبيعية متعاظمة التعقيد قد باتت تمثَّل بدالات رياضية . لكن المجرد يبقى دواماً عند كونت مستقلاً عن العيني ؛ ومن ثمَّ فإن موضوع الجزء الأكثر تجريداً من الرياضيات ، أي التحليل ، دراسة الدالات لذاتها ، بمعزل عن مدلولها العيني . ويفصح تاريخ التحليل في الأزمنة الحديثة ، على ما يعتقد كونت ، عن نزوع إلى الوحدة وإلى الصرامة المنطقية الكاملة : وهذا ما يستبان بوجه خاص من مصائر التحليل التفاضلي الذي أوجده لايبنتز ونيوتن : فقد بدا لأمد طويل من الزمن وكأنه جسم غريب يشكو من عيب منطقي كبير ؛ فقد كانت طريقة لايبنتز ، مثلاً ، تقوم على استبعاد الكميات الصغرى الإضافية التي أفادته في الحساب من النتائج ؛ لكن بأي حق ذلك

الاستبعاد ؟ إن لايبنتز نفسه يشبه كمياته الصغرى بحبات رمل ، مما يجعل من طريقته حساب مقاربات ، اللهم إلّا أن يقام البرهان ، على نحو ما فعل كارنو ، على أن الأخطاء المقترفة تتعاوض . وقد أدرك التحليل التفاضلي كماله يوم رده لاغرانج إلى التحليل العادي عن طريق استخدام دالات مشتقة . وبصفة عامة ، فإن الحيلة التي تقوم على استعمال الدالات محل الكميات التي تتبع لها هذه الدالات ، سواء أكانت أسِّية أم لوغارتمية أم دائرية (لدى أويلر وبرنـولِّي) تخدم وحدة الرياضيات تلك ، ويصير تقدم الرياضيات ممكناً عن طريق اختراع كميات إضافية جديدة من ذلك الجنس . وبالمقابل ، لا يعتقد كونت في تقدم لامتناهٍ للرياضيات : وبناء على ذلك ، وبالاستناد إلى لاغرانج ، يعتبر أن الحل العام للمعادلات ، من أي درجة كانت ، وهم من الأوهام .

إن الهندسة هي أول العلوم الطبيعية ؛ وهي تشتمل على قضايا لا تجدي محاولة البرهان عليها تحليلياً . وقد أشار ديكارت إلى الهدف الذي يتعين عليها أن تتجه نحوه : ردُّ الوضع إلى الكمية ، بمعونة الإحداثيات ، للتعبير تحليلياً عن الأشكال ؛ والمثل الأعلى للهندسة في هذه الحال هو التعبير عن جميع الأشكال الممكنة بحيث لا نؤخذ أبداً على بغتة منا إزاء الأشكال الواقعية التي تقدمها لنا الطبيعة : وعلى هذا ما كان اكتشاف كبلر لتُتاح له إمكانيته لولا مباحث الهندسة اليونانية في القطع الإهليلجي ؛ وإنَّما كان ذلك بفضل صُدفة مؤاتية ، ولأنه اتفق أن مدار كوكبنا إهليلجي . وليس للهندسة التحليلية ، إذا لم تدرك هدفها ، أن تنتظر مثل تلك الصدف المؤاتية ؛ وفي الواقع ، إنها تقترب منه بفضل مباحث الهندسيين الذين عمموا طريقة ديكارت على السطوح المنحنية أو المنحنيات المزدوجة الانحناء (كليرو) ، وعلى الخطوط أو السطوح المنقطعة (فورييه) ، وبفضل تصنيف مونج لفصائل السطوح .

ويقارف خطأ فادحاً في علم القوى من يحاول البرهان على قضايا

أساسية ، يتعذَّر التحصل عليها إلاّ بالملاحظة ، مثل قانون تركيب القوى : فقد بيَّن لاغرانج عدم كفاية البرهنات التي حاولها كل من برنولي ودالمبير ولابلاس : فالعنصر غير القابل للاختزال تحليلياً ، وهو قائم أصلاً في الهندسة ، يتنامى في علم القوى ؛ والمبادىء الكبرى الثلاثة : تساوي الفعل ورد الفعل ، العطالة ، استقلال الحركات ، تنجم عن الملاحظة . وبالمقابل ، يمكن بمعونة هذه المبادىء تحويل عدد كبير من خاصيات الحركة التي تعاين في بادىء الأمر معاينة مباشرة إلى نظريات رياضية مبرهن عليها ؛ ومن هذا القبيل انحفاظ القوى الحية الذي يرفض كونت أن يعتبره قانوناً أولياً للطبيعة . وإنَّه لمما يبعث على الاستغراب ألاَّ يكون كونت قد رأى في المبدأ الذي تتضح فيه اليوم خيراً من أي مبدأ آخر ضرورة الاعتماد المباشر على التجربة ، أعني مبدأ كارنو[7] ، سوى صيغة تعبر عن هدر الطاقة الناجم عن الاحتكاك في تحول الحرارة إلى حركة .

أما علم الفلك الوضعي ، المبني على قانون الجاذبية النيوتني ، الذي يرد إلى الوحدة قوانين كبلر الثلاثة حول مدارات الكواكب السيارة ، فإنه يقدم ، في رأي كونت ، أنموذجاً للوضعية بشرط ألاَّ يجاوز ميدانه ، وهو المنظومة الشمسية ؛ فلا شيء يجزم لنا بأن الجاذبية ، التي نعرفها من خلال ملاحظة الكواكب السيارة ، تمتد إلى ما وراء المنظومة الشمسية ؛ وبفضلها تكون فكرة العالم المحدود بالمنظومة الشمسية فكرة وضعية ، ولكن ليس كذلك هو شأن فكرة الكون . وتنزع الميكانيكا السماوية إلى البرهان على دوام منظومتنا واستقلالها ؛ وأما دوامها فلأن جميع الاضطرابات ، بحكم من أنها

(٧) سادي كارنو : عالم فيزيا' فرنسي (١٧٩٦ ـ ١٨٣٢) ، الابن البكر للازار كارنو ، عالم الرياضيات واحد قادة ثورة ١٧٨٩ . أسس علم الديناميكا الحرارية ، وكان أول من صاغ المبدأ القائل إن الحرارة قابلة لان تتحول إلى طاقة ، والطاقة إلى قوة محركة . وكان هذا المبدأ هو وراء اختراع الآلة البخارية . « م » .

دورية وطويلة الأمد للغاية في إطار منظومتنا ، تنزع إلى رد هذه الأخيرة إلى حالتها الابتدائية ؛ وأما استقلالها فلأن بونها عن النجوم الأخرى لا بد أن يجعل الاضطرابات القادمة من العوالم الأخرى تدق عن الإدراك . وفي قبالة نظرية ديكارت الميتافيزيقية في نشأة الكون ، تلك النظرية التي تنطلق من فرض عسفي حول كيفية إنتاج الظاهرات ، تنتصب نظرية لابلاس التي تحد نفسها بالشمس وبحركتها الدورانية المتشاكلة ولا تجاوز وضع منظومتنا إلى الوضع الذي يسبقها مباشرة . وواضح هنا للعيان كم يتعيَّن على علم الفلك ، كيما يكون وضعياً ، أن يحد نفسه في الزمان وفي المكان ؛ فلا فلكيات نجمية ولا فيزياء فلكية : تلك هي شروطه .

وعلى العكس من ذلك تدلنا الفيزياء على نمط علم لا تزال وضعيته ناقصة . وإحدى القواعد التي يعطيها كونت لتمييز الوضعية هي التالية : عندما لا نستطيع أن نرد بحثاً فيزيائياً إلى ملاحظات تحليلية إلا بوساطة فرض حول بنية الأجسام ، فإننا نكون لا نزال في قلب الميتافيزيقا . ومن وجهة النظر هذه يمكن تنضيد أقسام الفيزياء وفق الترتيب التالي الذي تتنامى فيه باطـراد حصة الاعتبارات البنيوية في وضع معادلات الظاهرات ، ويتعاظم بالتالي غياب الوضعية : علم الضغط الجوي ، علم الحرارة ، علم الصوتيات ، علم البصريات ، علم الكهرباء . فثمَّة ، مثلاً ، تضاد تام بين استخدام التحليل في علم الحرارة على نحو ما فعل فورييه عندما استنبط قانوناً عددياً لانتشار الحرارة من خلال المعرفة المباشرة بالظاهرة ، وبين استخدامه في السمعيات أو البصريات حيث تُرد الظاهرة أولاً إلى ظاهرة هندسية أو آلية .

إن الوضعية تقر أيضاً السمتين التاليتين : توقع الظاهرات ، وفعلنا فيها . لكن العلاقة بين هاتين السمتين ، عبر التسلسل الهرمي للعلوم الوضعية ، علاقة عكسية: فواحدتهما تتنامى بقدر ما تتناقص

الأخرى ؛ وذلك هو ، مثلاً ، حال علم الفلك : فالتوقع تام ، وفعلنا معدوم بالمرة ؛ وفي علم الأحياء يحيط اللايقين أو الغموض بالتوقع ، لكن وسائلنا في الفعل تتزايد تزايداً مرموقاً . وتقع الفيزياء ، من هذا المنظور ، في مرحلة متوسطة .

ومن العلامات الأخرى للوضعية الطابع النسبي للقوانين : فلا وجود ، بحسب ما يرى كونت ، لقوانين كلية حقاً ، لأن التعميم غير مباح أبداً فيما وراء حدود الملاحظة : وقد تقدم بيان ذلك بخصوص الجاذبية التي لا يُباح لنا مدها إلى ما وراء المنظومة الشمسية . بيد أن كونت يمضي إلى أبعد من ذلك بعد : ففي زمانه تحديداً أعاد عالم الفيزياء رينيو النظر في التجارب التي بني عليها قانون ماريوت(8) وأثبت أن القانون لا يعود صحيحاً في الضغوط العالية جداً والضغوط الواطئة جداً ؛ والحال أن كونت يدين هذه الأبحاث باعتبارها معاكسة للوضعية الحقيقية التي تعين هنا حاجاتنا وممارستنا ؛ فقانون ماريوت قانون بسيط يكفي حاجاتنا ؛ أما الأبحاث التي يمكن أن تجري خارج حدود التجربة المألوفة فعديمة الجدوى ، ناهيك عن أنها لامتناهية . وفرط الدقة يتنافى ووجود القوانين (م ٦ ، ص ٦٣٨) . لكن كونت ، في رفضه البحث عن المطلق ، لا يفطن إلى أنه ينتبذ على وجه التحديد تلك الأبحاث التي كانت في أساس التقدم الكبير الذي أحرزته الفيزياء .

أخيراً ، فإن من علامات الطابع الوضعي لعلم من العلوم الكيفية التي تعقد بها أواصر القرابة بين الظاهرات المتمايزة ؛ فالتحليل الرياضي ، المطبق مباشرة وبلا فرض على البنية ، هو الذي يستطيع أن يميط اللثام عن أواصر القرابة تلك ؛ وهكذا ، فإن معادلات انتشار الحرارة كما وضعها فورييه تناظر مسار إحداثيات خط مستقيم كما

---

(8) الاباتي إدم ماريوت : عالم فيزياء فرنسي (١٦٢٠ ـ ١٦٨٤) . درس انضغاطية الغازات وصاغ في عام ١٦٧٦ القانون الذي يحمل اسمه : إذا كانت درجة الحرارة ثابتة فإن حجم الكتلة الغازية يتباين عكساً مع ضغطها . « م » .

تناظر معادلة الحركة المتشاكلة : وهذه مقايسة وضعية مباينة جداً لتلك المقايسة التي يحاول بعضهم أن يقيمها بين الضوء والصوت مثلاً ، بردهما كليهما إلى حركة تيار .

إن الكيمياء هي العلم الذي يتوقف فيه نهائياً كل استخدام للتحليل الرياضي ؛ وهي ما تزال بعيدة غاية البعد أصلاً عن الكمال الذي يعود إليها ؛ وقدرتها على التوقع ضعيفة وتفاسيرها واهنة التماسك . وعلى الكيمياء بادىء ذي بدء أن تطهر نفسها من الفروض الميتافيزيقية التي تربكها : فرض وحدة المادة ، المبني على رغبة غير متبصرة في وحدة العقل التي تنزل منزلة القانون ؛ فرض التجاذبات التي أثبت برتوليه طابعها النسبي تماماً ، إذ لا وجود لتجاذب غير متبدل ؛ فرض الاختلاف بين الكيمياء اللّاعضوية والكيمياء العضوية ، وهو فرض يؤخذ به فقط بحسب أصل الأجسام المدروسة ، ولا يتردد شفرول أصلاً في تنحيته ؛ ومن الواجب على أي حال رد التجاذب الكيميائي إلى القوة الكهربائية ، وهذا من شأنه بدوره أن يعيد إدراج الكيمياء في الفيزياء . وكانت الكيمياء ، وبخاصة الكمية ، تتجه حينئذٍ نحو الفرض الذري ، بمقتضى قانون الكميات النسبية ؛ وهو توجه طعن فيه كونت بحدة ؛ وقد ركّز هجومه على القانون بالذات ؛ فهذا القانون لا يسمح بالتوقع ، وهو يفيدنا بما ستكون عليه نسب المركّبات إذا ما تولّد المركّب ، ولكنه لا يفيدنا ما إذا كان المركّب سيتولّد ؛ ناهيك عن أن كونت تبنّى انتقادات برتوليه الذي رأى في ذلك القانون الاستثناء لا القاعدة ؛ فالمحلولات والمزائج ، التي تتم وفق نسب محددة ، قريبة الصلة بالوقائع الكيميائية ؛ أما المركّبات المعروفة بالعضوية فليست بذات نسبة محددة . ويذهب كل تعاطف كونت إلى الكيمياء التصنيفية والكيفية التي تؤلف القسم الوضعي من الكيمياء ، وإلى اكتشاف برتوليه لمحلول النشادر ، ذلك الاكتشاف الذي عمّم بالتالي معنى الحامض الكيميائي ، وإلى مباحث برزيليوس في الكيمياء الكهربائية ،

وإلى تركيب فوهلر للبولة .

يستند التصور الكونتي لعلم الأحياء الوضعي إلى كتاب بلانفيل دروس في الفيزيولوجيا COURS DE PHYSIOLOGIE (١٨٢٩ ـ ١٨٣٢) بوجه خاص . وقوام المشكلة البيولوجية اكتشاف الوظيفة ، عندما يكون العضو معروفاً ، أو اكتشاف العضو ، عندما تكون الوظيفة هي المعروفة ؛ ودراسة الأعضاء هي علم السكون (الستاتيكا) أو التشريح ؛ ودراسة الوظائف هي علم الحركة (الديناميكا) أو الفيزيولوجيا ؛ وعلم الأحياء هو الاتحاد الصميم بين علم السكون وعلم الحركة . والحياة نفسها تتحدد على أنها حركة مزدوجة : حركة تركيب وتحلل ، أو بالأولى حركة امتصاص ونفث . ويرى كونت أن منهج التجريب هو بحكم المستحيل في علم الأحياء : فمن المتعذر بالفعل عزل عضو من الأعضاء وإجراء عملية ما عليه لما بينه وبين الأعضاء الأخرى من توافق وتآزر ؛ لكن علم الأمراض[٩] ، الذي يدرس تشوهات الأعضاء والوظائف ، هو أشبه بتجريب عفوي ، لأن الباثولوجي لا يختلف ، حسب تعبير بروسيه ، عن الفيزيولوجي . ويطعن كونت في المباحث الكمية في علم الأحياء ؛ فظاهرات الحياة غير قابلة ، بحكم تعقيدها ، للحساب ؛ والكيمياء العددية غير قابلة للتطبيق على أجسام يتبدل تركيبها الجزيئي باستمرار . وأداة البحث الوحيدة هي المقارنة ، الدراسة المقارنة للأعضاء عبر جميع حدود السلسلة الحيوانية بدءاً من الإنسان باعتباره أسماها مرتبة ؛ وقد بدأ التشريح الوضعي مع التشريح المقارن على أيدي دوبانتون وكوفييه ؛ ونهجه الرئيسي هو بدوره مقارنة عضو بآخر (على سبيل المثال ، التماثل الذي اكتشفه بيشا بين الجهاز الجلدي والجهاز المخاطي) .

يضطلع التصنيف أو البيوتاكسيا BIOTAXIE بدور رئيسي إذن

---

(٩) أو الباثولوجيا PATHOLOGIE . « م » .

بصفته وسيلة منهجية لا غاية ، وهذا بشرط إعداده برسم المقارنة ، أي أن يكون وضع جهاز من الأجهزة العضوية في التصنيف هو السبيل إلى معرفة طبيعته . ليس التصنيف إذن بحيلة ذاكرية ، بل هو منهج طبيعي يتيح لنا أن نعرف « التراتب العضوي الحقيقي » ، السلسلة الخطية التي إذا ما انطلقنا من أدنى مراتبها استطعنا أن نتعرف شيئاً بعد شيء تنوع الأعضاء ونشاط الوظائف وعددها . ويقف كونت إلى جانب كوفييه ضد لامارك ؛ فمن شأن نظرية التفرع أن تجرد علم الأحياء من كل وسيلة منهجية ؛ فـ « التحقيق الدقيق للسلسلة بأنواع قابلة للتعريف غير ممكن إلاّ إذا كانت الأنواع ثابتة » : وإن بين الوسط والجهاز العضوي توازناً مستقراً ، بحيث أن الأجهزة العضوية التي لا تمتثل له لا تلبث أن تزول ؛ وذلك هو مبدأ الشروط الوجودية الذي يضطلع بدور مبدأ الغائية القديم ؛ والحال أن لامارك ينفي ذلك التوازن على حساب الوسط .

إن مطلب الوضعية الذي يتأدّى به إلى الطعن في محاولات التجريب والحساب وفي نظرية التفرع هو عينه الذي يستاقه ، في مجال علم السكون أو التشريح ، إلى حد البحث بالأنسجة والأعضاء ، مستبعداً استبعاداً شبه تام جميع المباحث المجهرية التي تتولد من سوء استعمالها فكرة « تجميع وهمي لضرب من مونادات عضوية يُزعم أنها هي العناصر الأساسية الحقّة في كل جسم حي » . فليس ثمّة ، فيما وراء الأنسجة ، شيء ، إذ لا وجود فيما وراءها لتعضية . وفي هذا قطع للطريق على كل توجه نحو النظرية الخلوية التي سيعود إليها الفضل عمّا قريب في تجديد علم الأحياء ؛ فنظرية من هذا القبيل تنزع في نظر كونت إلى التشبـه بتلك المذاهب الميتافيزيقية التي ترى الحياة منتشرة في كل مكان وتخلط بين الحيوية والعفوية .

في مجال علم الحركة أو البيولوجيا يميز كونت ، مع بيشا ، مبحث الحياة العضوية ومبحث الحياة الحيوانية ؛ ولكنه على النقيض من بيشا

واتفاقاً مع بلانفيل يعزو خاصيتي الحياة الحيوانية ، التهيجية والحساسية ، الأولى حصراً إلى النسيج العضلي ، والثانية حصراً إلى النسيج العصبي ؛ وهو لا يريد الإقرار بخاصية متمايزة لا يكون لها مقر تشريحي متمايز . فلا وظيفة بدون عضو . وهذا المبدأ هو ما يحدو به إلى إيلاء فراسة الدماغ كما أرسى أسسها غال تأييداً حماسياً ؛ فهذه الفراسة هي التي جعلت في آخر المطاف للوظائف العقلية والمعنوية مقراً عضوياً محدداً ، وجعلت لكل وظيفة منطقة متمايزة من لحاء المخ ، طبقاً للميل الوضعي الحق ؛ بل إن كونت يعتبر هذه المعالجة البيولوجية للملكات العقلية أكبر خدمة يسديها علم الأحياء للوضعية الكلية . فعلم النفس ، القاصر على الشعور ، ما كان يعدو أن يكون دراسة لوظيفة بلا عضو ، الأمر الذي يتنافى والحس الفلسفي السليم ؛ كذلك فإن علم الأفكار[١٠] ، إذ يعطي الأولوية للعقل وللحساب فينيط بهما العواطف والغريزة ، وإذ يرد العقل إلى الإحساس ، يتأدَّىٰ إلى مذهب هلفسيوس ، أي مذهب تساوي العقول والأنانية . أما غال فينطلق من فطرية الاستعدادات الأساسية لكل فرد ومن تعدد الملكات غير القابلة للاختزال ؛ ومن هنا يفسح في المجال للإفلات من إسار الاعتقاد بتبدل اعتسافي ولامحدود يطرأ على الواقع بفعل التربية ، على نحو ما كان يتصور هلفسيوس . وما وحدة الأنا التي يمكن أن يُعارض بها تشتت الملكات المتقارنة هذا سوى انعكاس للنظرية اللاهوتية في وحدة النفس ، وكونت لا يسلِّم على أي حال بموضعات غال المسرفة في خياليتها ؛ بل إنه يعتقد أنه لا محيص عن استبعاد كل مبحث تشريحي مؤقتاً من التحليل الفيزيولوجي للملكات ، ويرى أن ثمَّة وسيلة تحليل مناسبة في الدراسات الأحادية الموضوع

---

(١٠) علم الأفكار أي الإيديولوجيا بالمعنى الاشتقاقي الحرفي لكلمة IDÉOLOGIE . « م »

عن العلماء والفنانين النابغين وفي دراسات علم الأمراض العقلية ؛ وعليه ، لئن نأى كونت عن كوزان وكوندياك ، فإنه يبقى قريباً للغاية ، على الرغم من فراسته الدماغية ، من علم النفس بالمعنى الحديث للكلمة .

بالإجمال ، فإن تصور كونت للفيزيولوجيا ، إذ لا يستهدف سوى توزيع وظائف متمايزة بين أعضاء متمايزة وفق ترتيب ثابت لا يحول ولا يتبدل ، يعكس بوضوح الروح الذي سنراه يفرض نفسه على علمه الاجتماعي . فالمثال العلمي ، بدءاً بالرياضيات وانتهاءً بالبيولوجيا ، ينزاح ويتبدل محله شيئاً بعد شيء ؛ فكمال العلم لا يكمن في دقة التعيينات بقدر ما يكمن في تساوق التصورات ؛ ومن وجهة النظر هذه ، فإن الكيمياء الفيزيائية ، المقيض لها أن تمضي من الأجزاء إلى الكل ، أدنى مرتبة من علم الاجتماع الحيوي الذي يمضي من الكل إلى الأجزاء . ومجموع العلوم الوضعية ، منظوراً إليه بدءاً من علم الاجتماع ، يؤلف من الآن فصاعداً منظومة يتولى علم الاجتماع توحيدها : فهذه العلوم تدرس الوسط الفيزيائي للمجتمع (علم الفلك والفيزياء والكيمياء) ، ثم العامل الاجتماعي (علم الأحياء) ، وأخيراً المجتمع ذاته ؛ وقد أثبتت معقولية الرياضيات عجزها لما أبدته من لامبالاة مفجعة بالأمور الأخلاقية ؛ وتتفوق معقولية علم الاجتماع على معقولية جميع العلوم الأخرى ، لأنها تقدِّم روح المجموع على روح التفاصيل .

(٣)
علم الاجتماع

يشتمل علم الاجتماع الكونتي (جاءت صياغة المصطلح LA SOCIOLOGIE لأول مرة في دروس في الفلسفة الوضعية ،

م ٦ ، ص ١٨٥) ، في تكوينه النهائي ، على السمات التالية : إن للبنية الاجتماعية وجوداً في ذاتها ، بخصائص أو أعضاء دائمة تبقى عبر التقدم ؛ وثمّة ستاتيكا اجتماعية تعيّن تلك الأعضاء وتكون مستقلة تمام الاستقلال عن الديناميكا الاجتماعية التي تنطوي على قوانين التقدم : ومن اللغو الباطل الرجوع إلى أصول المجتمعات أو التطلع إلى بنائها وإعادة بنائها على صعيد عقلي ، على نحو ما فعل فلاسفة القرن الثامن عشر : فلم يكن ثمّة من وجود، في أنظار هؤلاء الفلاسفة ، إلاّ للديناميكا التي تتباهى بأنها تفسر أصل المجتمعات بالذات . والحال أن الديناميكا تابعة في نظر كونت للستاتيكا ؛ والتقدم يأتي من النظام ؛ وليس من شأنه سوى تجويد العناصر الدائمة في كل مجتمع : الدين ، الملْكية ، الأسرة ، اللغة ، العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية .

إن تبعية الديناميكا هذه للستاتيكا تختم المرحلة النقدية والثورية التي كان يجري في أثنائها البحث ، على العكس ، عن علة بنية المجتمع في تكوينه وتقدمه . وثمّة ظرف قد يحول دون إدراك مغزى هذا التحول وأهميته : فقد كان كونت اقتصر في مؤلّفه الأول ، **دروس في الفلسفة الوضعية** ، على الديناميكا وحدها تقريباً ، ولم يقدم عرضاً وافياً بالستاتيكا إلاّ في **مذهب السياسة الوضعية** : ومن ثم يراود المرء انطباع أن الديناميكا تكفي نفسها بنفسها ، وبعبارة أخرى ، أن قانون الحالات الثلاث ، الذي هو القانون الأساسي لهذه الديناميكا ، يمثل كل حالة من حالاته ، وبخاصة منها المرحلة الوضعية ، على أنها مولّدة لبنية اجتماعية متمايزة . وفي هذه الحال لن يبدو مذهب كونت متميزاً البتة في مظهره عن مذهب ثوري . ولكنه هيهات أن يكون كذلك إذا ما بقيت البنية الاجتماعية مطابقة جوهرياً لذاتها خلال مرورها بالحالات الثلاث (تماماً مثلما أن المنظومتين الشمسية والنجمية ، في فلكيات كونت ، لا تتبدلان البتة ، وتماماً مثلما أن الأنواع ، في كيميائه

وعلم أحيائه ، تبقى ثابتة) ؛ والحق أنه لا وجود لفكر أقل تأثراً بفكرة التطور من فكر كونت ؛ فـ « الحالات الثلاث » هي تلك التي مرّت بها الإنسانية في مسعاها إلى أن تنتظم على نحو أحسن فأحسن بنية اجتماعية تبقى معطى نهائياً وثابتاً : والمذهب الوضعي ينجح حيث أخفق اللاهوت والثورة ؛ فهو يؤسس ديانة للإنسانية توحد البشر خيراً مما توحدهم أي ديانة أخرى ، ونظاماً للملْكية ينمي الغرائز الغيرية ، ومؤسسة للأسرة تقلّد المرأة سلطاناً روحياً حقيقياً ، وتنظيماً سياسياً يضع السلطة الزمنية والسلطة الروحية في مكانهما الصحيح ، لكنه لا يولّد لا الديانة ولا الأسرة ولا الملْكية ولا فصل السلطات التي هي بمثابة ثوابت اجتماعية ؛ وجميع المذاهب التي تنفي هذه الثوابت أو تبغي هدمها ، كمذهب الاشتراكية مثلاً ، هي في نظره ضلال وجهالة لا يتنازل حتى لدحضهما .

إن الديناميكا ترتد إلى قانون الحالات الثلاث ؛ وهذا القانون قانون للتطور العقلي ؛ وليس له أي تطبيق مباشر في مضمار الانفعالات والأفعال ؛ والحال أن الستاتيكا تدرس بنية اجتماعية ترسي جذورها في الانفعالات الانسانية ، في الانانية والغيرية . وعلى هذا ، إذا عُرِّفت الوضعية بأنها فقط مذهب قانون الحالات الثلاث ، فإن هذا المذهب سيتبدى بقضه وقضيضه على أنه مجرد جهد لعدم استثناء أي مضمار من مضامير الواقع من تطبيق المناهج العلمية عليه ؛ وذلك ما يسمى في العادة بفلسفة كونت الأولى ، تلك التي شاء ليتريه أن يقف عندها لا يجاوزها . لكن إذا لم ننسَ أن قانون الحالات الثلاث ليس إلا ديناميكا غير قابلة للفصل عن ستاتيكا ، اتضح لنا حالاً أن تلك الفلسفة الأولى لن يكون لها من معنى بمعزل عما يسمى في العادة فلسفته الثانية ، أي الستاتيكا أو الديانة الوضعية كما عرضها في مذهب السياسة الوضعية ؛ فالوحدة المذهبية تامة، مهما يكن في الأصل من أهمية التعديلات التي طرأت على حسه الديني من جراء موت كلوتيلد . وقد

فطن كونت نفسه ، فيما يظهر ، في أثناء عرضه للدروس في الفلسفة الوضعية ، إلى عدم كفاية القسط الذي اختص به الستاتيكا ، فأعلن في المجلد السادس (ص ٤٧) عن عزمه تحرير رسالة خاصة في الفلسفة السياسية (هي التي سيصير عنوانها مذهب السياسة الوضعية) يضمِّنها حلاً لمسألة الستاتيكا الاجتماعية ، مسألة تلاقي التطورات العقلية والسياسية والاجتماعية والاخلاقية ، المعروضة بمعزل عن بعضها بعضاً في الدروس في الفلسفة الوضعية.وبالفعل، إن هـذه الدروس تعطينا فلسفة في التاريخ اكثر مما تعطينا علم اجتماع بالمعنى الذي اتخذه هذا المصطلح في مدرسة دركهايم (حيث يتقدم الاهتمام بالستاتيكا على الديناميكا) ، ولعل أولئك الذين يريدون أن يروا في كونت ممذهب الوحدة العضوية سينظرون بعين الازورار إلى الدروس في الفلسفة الوضعية ؛ ولكن من المحقق أن كونت ما كان يريد بحال من الأحوال أن يفصل التقدم عن النظام .

إن فلسفته في التاريخ تطل علينا من الكراسات الأولى ، وربما كانت أقدم أجزاء مذهبه . فخطة الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع (١٨٢٢) (مذهب السياسة الوضعية ، م ٤ ، التذييل ، ص ٨١) تتألف من ثلاثة أقسام ، موضوع القسم الأول منها المعطيات التاريخية عن مسيرة الذهن البشري ، الأساس الوضعي للسياسة ؛ ويتصل القسم الثاني بالتربية الوضعية ، والثالث بفعل الانسان في الطبيعة ؛ ولا يرد في أي منها ذكر لمسألة الستاتيكا الاجتماعية . وفلسفة التاريخ تلك ، مثلها مثل جميع فلسفات التاريخ في ذلك العصر ، تولدت من الوعي بالخطر الذي يمكن أن تعرِّض الأزمة الثورية المجتمع له : فكونت ، بعد كثيرين غيره ، يرجع أصل هذه الأزمة إلى الاختلال العفوي الذي طرأ على تنظيم السلطة الروحية ابتداء من القرن الرابع عشر والذي كان من نتائجه في القرن الخامس عشر ظهور البروتستانتية ؛ وعن فلسفة هوبز تفرعت كل الفلسفة

السلبية للقرن الثامن عشر ، بنقدها الهدام للسلطة الزمنية وللسلطة الروحية ؛ ونجاح فلسفة « معتوهة » كفلسفة القرن الثامن عشر ما كان ليبدو إلا ضرباً من معجزة فيما لو عُزل عن حركة التحلل العامة التي جاءت تلك الفلسفة بمثابة تتويج لها . وقد تأدت إلى الثورة وعقيدتها في السيادة الشعبية ، مما يشكل اعترافاً مقنَّعاً بالافتقار إلى كل مبدأ إيجابي ؛ ثم إن الاقتصاد السياسي ومبدأه في المزاحمة الحرة ، واعتقاد القانونيين في قدرتهم على تبديل المجتمع وفق هواهم بوساطة المؤسسات السياسية ، كل ذلك يشي بالروح السلبي نفسه .

إن هذه الملاحظات التقريرية لا تتصف بذلك الطابع المفجع الذي تتلبسه لدى دي ميستر أو لامنيه ؛ وآية ذلك أن كونت (وتلك هي مسلمة كل فلسفته في التاريخ) مقتنع بأن ذلك الهدم لا يطول سوى شكل بعينه المجتمع ، لا المجتمع ذاته الذي يبقى ، مثله مثل المنظومة الشمسية أو سلسلة الأنواع الحيوانية ، غير قابل للهدم ؛ وفي التاريخ لا توجد أبداً حالة سلبية خالصة ؛ والمجتمع يظل يلقى دعماً ومساندة من منظومة الأفكار القديمة ، التي يْبغي النقد هدمها ، الى أن تحل محل هذه المنظومة واحدة أخرى يتم إنشاؤها رويداً رويداً في أثناء عملية هدم الأولى . وفلسفة كونت في التاريخ ، المستوحاة من سان ـ سيمون ، لا تطابق تماماً المطابقة فلسفة السانسيمونيين التاريخية ؛ فلا وجود عنده لعصر نقدي بحصر معنى الكلمة ؛ وإنما هناك عصر عضوي ينطفىء فيما يتهيأ آخر للحلول محله (م ٤ ، ص ٦١) . ومن ثم فإن تاريخ اختلال التنظيم ، كما تقدم تلخيصه ، لهو أشبه بوجه معكوس لتاريخ عملية إعادة التنظيم التي بدأت هي الأخرى في القرن الرابع عشر ، بل بدأ الإعداد لها قبل ذلك بفعل الاستطاعة الصناعية المتولدة من انعتاق الكومونات وبفعل الاستطاعة العلمية الناجمة عن إدخال العرب إلى أوروبا للعلوم الوضعية ؛ وهاتان الاستطاعتان ، المناوئتان أولاهما للسلطة العسكرية وثانيتهما للسلطة اللاهوتية ، هما عينهما اللتان

جردتاهما رويداً رويداً من الهيمنة الزمنية والروحية .

يطالعنا التاريخ إذن بثلاث حالات : حالة ماضية لاهوتية تعود فيها السلطة الروحية إلى بابا يمثل الله على الأرض والسلطة الزمنية الى أباطرة وملوك هم المصطفون من الله ؛ وحالة مستقبلة سيتقلد فيها السلطة الروحية العلماء والسلطة الزمنية الصناعيون ؛ وأخيراً حالة انتقالية هي تلك التي نمر بها نحن ، حالة تلغي الماضي وتهيء المستقبل ؛ ومن هنا كانت تلك الغرائب التي اتصفت بها سياسة ذلك الزمان : حزب رجعي يراوده حس سديد بوجوب التنظيم ، ولكنه يخطىء إذ يبغي أن يحيي ماضياً هو قيد الاحتضار ، ويناقض نفسه بنفسه إذ يطلب لنفسه الحرية التي يضن بها على الجميع باسم مبادئه ؛ وحزب ثوري يراوده حس سديد بوجوب التنظيف وإخلاء المكان ، ولكنه يناقض نفسه بنفسه إذ يجعل ، في معرض إدراكه لضرورات تنظيم ما ، من مبادئه النقدية ، من قبيل حرية الضمير ، مبادىء إيجابية ؛ ومن ثم فإنه لا يفلح إلا في تأسيس عسف استبداد إداري عادم المبدأ ؛ وفي وضع كهذا فإن المذهب الوضعي هو وحده الذي يحافظ على تماسكه المنطقي .

بيد أن لفلسفة التاريخ هذه ، في نظر كونت ، قيمة أكبر من مجرد استقراء ؛ فهو يعتقد أنه اهتدى إلى العلة الضرورية للتطور السياسي في قانون للتطور العقلي ينتظمه من داخله ؛ وترتكز هذه البرهنة على المبدأ التالي : إن الحالة السياسية لعصر من العصور تتبع لحالته العقلية ولاعتقاداته ؛ ولا وجود لتقدم سياسي بمعزل عن التقدم العقلي ؛ وخير تمثيل على هذا المبدأ تقدمه الحقبة اللامعة من العصر الوسيط ، حقبة الحملات الصليبية والقرن الثالث عشر التي يستشهد بها كونت مراراً وتكراراً ؛ فقد كانت جميع العلاقات السياسية يهيمن عليها آنئذ الإيمان الكاثوليكي. ومن جهة أخرى ، فإن القانون الأولي للتطور العقلي معروف ؛ وكونت يأخذه ، عبر سان ـ سيمون ، عن

الدكتور بوردان . فالذهن يمر ، في معرفته بالأشياء ، بثلاث حالات متعاقبة : الحالة اللاهوتية التي يفسر فيها الظاهرات بقوى إلٓهية ، والحالة الميتافيزيقية التي يحِل فيها محل الآلهة قوى مجردة ولاشخصية ، وأخيراً الحالة الوضعية التي يهجر فيها كل بحث عن العلل ويكتفي بتعيين القوانين أو العلاقات الثابتة بين الظاهرات . ومن الممكن إسناد هذا القانون بملاحظات لا تقع تحت حصر تستقى من تاريخ العلوم ؛ فالطبيعيات كانت في أول الأمر ميتولوجيا ، الظاهرات فيها منوطة بنزوات الآلهة ؛ ثم آلت ، وبخاصة على أيدي المدرسيين، إلى ميتافيزيقا ترد كل صنف من الظاهرات الى قوة ثابتة دائمة ؛ وأخيراً إلى شبه ميتافيزيقا لدى ديكارت الذي يتحرى ، تحت الظاهرات ، عن أبنية آلية خيالية ؛ ولم تصر وضعية إلا مع نيوتن ؛ ودليل آخر على ذلك يسوقه الانتقال من الخيمياء الى الكيمياء ، ومن الحيوية الميتافيزيقية الى علم الأحياء الوضعي ، ومن التنجيم الى علم الفلك . لكن كونت يمضي إلى أبعد من الملاحظة ، فيربط هذا القانون بخصائص الذهن بالذات . وقد تقدم القول بأن الضعف الفائق للذهن البشري موضوعة من موضوعات كونت الثابتة؛ والنظام القائم في هذا الذهن لا يمكن أن يكون سوى انعكاس النظام الخارجي كما يتصوره ؛ والحال أنه يشرع بتصوره على أيسر نحو إذ يتخيل في الخارج موجودات مشابهة له تنتج الظاهرات مثلما ينتج هو ظاهراته ، أي موجودات متقلبة الأطوار مثله . والتقدم يتم بالتجريد والتعميم ؛ فنقطة انطلاق الانسان هي الصنمية، وفيها يكون العالم معموراً بإرادات لا يحصى لها عدّ وغير محددة المعالم ؛ ومن الصنمية ينتقل الانسان الى الشرك ، حيث يعزى كل صنف من الظاهرات ، كالبحر أو الهواء الخ ، إلى إلٓه متمايز ذي صفات محددة ، ومفارق للوقائع التي يتحكم بها ؛ ومن الشرك ينتقل إلى التوحيد ، حيث يحل محل تعدد الآلهة إلٓه واحد كلي القدرة وخارجي بالنسبة الى العالم . وعلى هذا المنوال يكون ختام الحالة اللاهوتية ؛ ثم

تمحي شخصية الله ؛ وبما أنه لا يفعل إلا من خلال قوانين عامة ، فمن الممكن استبداله بقوى لاشخصية يسمح فعلها الضروري بتوقع الوقائع ؛ ومن خلال مجهود جديد ونهائي من التجريد ، يتحرى الانسان عن وسائل التوقع في القوانين أو العلاقات الثابتة . وإنما في هذه الحالة بالفعل ، وفيها وحدها ، يبلغ الى النظام الخارجي كما هو ؛ ففي كلتا الحالتين السابقتين كانت الهيمنة بقدر أو بآخر للخيال ، فكان الانسان يُغْمِر الطبيعة بالأخاييل ؛ أما في الحالة الوضعية فينتفي كل تخييل ويمسي النظام الذهني المتصوَّر بالعلم ممثلاً للنظام الواقعي ؛ وعلى هذا النحو يبلغ الذهن إلى توازنه النهائي : إذن فقانون الحالات الثلاث يعبر عن الحركة الضرورية للملكات ، عن الانتقال من المطلق إلى النسبي ، ومن الخيال إلى العقل .

إلى ذلك ينبغي أن نضيف أن الانتقال من حالة إلى أخرى في الانسانية يتفاوت سرعة تبعاً للعلم المعني ؛ فلو أخذنا العلوم الستة الاساسية لوجدنا ان انتقالها إلى الحالة الوضعية تم وفق تسلسلها الهرمي ، وكانت سهولته تتناسب طرداً مع عمومية موضوع العلم وعكساً مع تعقيده ؛ وآخر العلوم ، علم الاجتماع ، لما يزل في الحالة الميتافيزيقية ، مع القانونيين الثوريين ، وكونت يأخذ على عاتقه مهمة الانتقال به إلى الحالة الوضعية .

إذا رجعنا الآن إلى فلسفة التاريخ ، وجدنا أنه يمكن اعتبارها ، في طوية كونت (ولهذا كان متيقناً غاية التيقن من ذلك) ، بمثابة تطبيق لقانون الحالات على علم الاجتماع ؛ فالعصر الوسيط التوحيدي ، والمسبوق بالعصر القديم الشركي ، يقوم على أساس الاعتقاد اللاهوتي ؛ والعصر الانتقالي ، عصر الأزمة السلبية ، يقوم على أساس الأفكار الميتافيزيقية ؛ وأخيراً ستقوم الحالة المستقبلة والنهائية للانسانية على أساس الوضعية . وثمة توافق بين الحالة اللاهوتية والسياسة العسكرية اللتين تقيمان كلتاهما الوحدة الاجتماعية على

أساس ضرب من العنف ومن فوق ؛ فالرق والعمل القسري مرتبطان بهذه الحالة . وثمة توافق بين الحالة الميتافيزيقية ونظرية السيادة الشعبية وحقوق الانسان ؛ فالناس يُنظر إليهم هنا تجريدياً ، فاعتبارهم وحدات متساوية فيما بينها ، على منوال القوى الميتافيزيقية . وثمة توافق بين الحالة الوضعية والتطور الصناعي والسلمي : فكونت توقع ، في عام ١٨٤١ ، مجيء عهد سلمي نهائي ، وأفول النظام الاستعماري ، وانحداد دور الجيش بقمع الاضطرابات الداخلية (**دروس في الفلسفة الوضعية** ، م ٦ ، ص ٣٥٠) .

على أن شيئاً من اللبس يحيط بهذا التطبيق لقانون الحالات الثلاث على التطور السياسي . فالحالة الميتافيزيقية ، أولاً ، لا تُناظر إلا بصعوبة بالغة الطور الانتقالي الثوري ؛ فهي ، من المنظار العقلي ، استمرار للحالة اللاهوتية ؛ فقوى الطبيعة هي عينها الآلهة ، وإنما متصوَّرة على نحو اكثر تجريداً ؛ ولكنها ، من الناحية السياسية ، سالبة وهدامة للحالة السابقة عليها . ثم كيف السبيل ، مع انتقال علم المجتمعات الى الحالة الوضعية ، الى تنظيم يفترض فيه أن يضع حداً للأزمة الثورية ؟ إن فكر كونت لا يذهب إلى شيء مما ذهب إليه كوندورسيه وآخرون من استخدام عملي للعلم ؛ فالمطلوب في رأيه تغيير في العقليات يضارع ذاك الذي نجم عن الكاثوليكية في العصر الوسيط ؛ فهو يريد خلق سلطة روحية جديدة ، بحيث يكون هو زعيم كنيسة جديدة . فهل من تناسب بين هذا وذاك ، بين دراسة وضعية للوقائع الإجتماعية وبين تغيير يفترض فيه أن يجدد العالم ؟ ناهيك عن ذلك ، أين درس كونت لحد الآن الوقائع الاجتماعية ؟ وعلى فرض أنه برهن على الواقعة الاجتماعية التالية ، وهي أن الذهن ملزم بالانتقال ، عند دراسة الوقائع الاجتماعية ، من الحالة الميتافيزيقية الى الحالة الوضعية ، فهل يزيد الأمر على أن يكون مجرد اتجاه ؟

(٤)
ديانة الإنسانية

حسبنا أن ننتقل من الدروس في الفلسفة الوضعية إلى مذهب السياسة الوضعية حتى نتبيّن ما الكيفية ، غير المتوقعة ، التي ستُحل بها تلك المسائل . فعوضاً عن أن يكون علم الاجتماع الوضعي هو ما يولِّد النظام الجديد ، فإن إرادة نظامية مباطنة للمجتمع هي التي تنفذ ذاتها من خلال علم الاجتماع الوضعي ؛ فالتقدم يأتي من النظام ، والحركة من الوجود ، والديناميكا من الستاتيكا . وهذا النظام غير ممكن إلاّ إذا أمكن الجمع بين التفوق العقلي للعالِم والكفاءة الاجتماعية للاهوتي للاهتداء إلى وضع موائم إلى أقصى حدود المواءمة للحاجات العقلية وقابل لإشباع الحاجات المعنوية ، ومن شأنه أن يضع حداً لذلك التمرد الفاضح ، « تمرد الذهن على القلب » ، الذي هو من العلامات الفارقة للنزاع بين الفكر النقدي الذي ينفي باسم العقل وبين اللاهوت الذي يثبت باسم القلب . فبهذا الشرط وحده يمكن للمجتمع أن يعزز دعائمه .

والحال أن مطلب الوضعية القطعي في علم الاجتماع يتأدّى إلى تصور واقع يلبي تلك الشروط طراً ، الا هو الإنسانية . فعلم الاجتماع الوضعي هو علم اجتماع يعيد رسم الاتصالية الضرورية لجميع الأعمال ولجميع الأفكار الإنسانية ؛ وهو يبيِّن لكل فرد أنه لا وجود له إلاّ بالماضي ، وأنه إنّما من الإنسانية يستمد كل ما يجعل حياته المادية والعقلية والخلقية ممكنة ، وأن الأموات يحيون أكثر من الأحياء . والإنسانية ، من حيث هي معنى وضعي تام ، قابل لأن يُحلل ويُعرف بالتاريخ ، هي أشبه بالعناية الإلّهية للفرد ، ومن الواجب أن تكون موضوعاً لعبادة في رجالها العظام وفي اختراعاتها . وليس في هذا الموضوع بعد الآن من شيء وهمي ؛ فبفضل علم الاجتماع يغدو الذهن

الإنساني مرآة العالم ، لا مرآة النظام الخارجي وحده ، بل كذلك مرآة النظام الإنساني .

إن الدين هو القدرة التي تنظم الإرادات الفردية وتلم شعثها . ولا يحوز هذه القدرة حقاً سوى دين يستبدل مفهوم الله الخيالي بمفهوم الإنسانية الوضعي ؛ وفي دين الإنسانية تتلاقى الوحدة العقلية للشرك اليوناني ، والوحدة السياسية للشرك الروماني ، والوحدة الأخلاقية للمسيحية ؛ وهو يضع حداً لـ « وصاية الله » التي لا مندوحة عنها في سن قصور الإنسانية ؛ كما أنه يضع حداً لـ « تمرد الذهن على القلب » ، ذلك التمرد الذي كان سمة مميزة لصراع العقل النقدي للقرن الثامن عشر مع اللاهوت : فهنا يتضافر الإيمان ، المرتكز على معنى الإنسانية الوضعي ، مع الحب ليسوسا الفعل .

يعتقد كونت إذن أنه يحتفظ بكل ما كان جعل من الكاثوليكية قوة موحِّدة ومنظِّمة ، بل يعتقد أنه يزيد هذه القوة قوة بفضل موضوعية معنى الإنسانية ؛ وتحرص ديانته على محاكاة جميع أشكال الديانة الكاثوليكية بما فيها الطقوس والأسرار ، بل بما فيها الروزنامة بالذات ، وإن استعاض عن الله بالإنسانية أو الكاهن الأكبر وعن القديسين بالرجال العظام . وينشىء كونت سلطة روحية أو كهنوتاً وظيفته تعليم العقيدة . وهذا الكهنوت ، الذي يمثل الجانب العقلي من المجتمع ، لا يحل له أن يهذر هذر العلم الحالي ؛ فليس قوام عمله البحث والتحليل بقدر ما أنه التركيب ، والتركيب برسم العقيدة الوضعية ؛ وهو تركيب «ذاتي» قوامه على الأخص تحرير « مباحث فلسفية يُردُّ فيها كل علم إلى ما صدقه العادي والمدمج دمجاً لائقاً بديانة الإنسانية » ، علما بأن المقصود بالمـاصدق العادي أن يكون محدَّداً لا بالمقتضيات الباطنة للبحث العلمي ، بل باستعماله الاجتماعي .

إن العقل يمتنع عليه أن يجد هذه الحدود في ذاته ؛ فالسلطة الروحية ليس لها لدى كونت الهيمنة المطلقة ؛ والعقل لا يتعقل إلَّا

ليفعل ، ولا يفعل إلّا لدواعٍ تنبع من القلب ومن الشخصية . هناك إذن خارج السلطة الروحية التي تعيِّن العقيدة سلطة زمنية وظيفتها الأساسية الصناعة ، أي الاستغلال العقلاني للطبيعة لصالح حاجات الإنسان ؛ وترتكز الفاعلية الصناعية ، في نظر كونت ، على الملْكية ، وهي من عناصر المجتمع الثابتة ودواعيها أنانية ؛ لكن كونت يعتقد ، ضداً على الاقتصاديين ، أن الملكية تفيد ، على الرغم من دواعيها ، في إنماء الميول الغيرية إذ تعوِّد كل فرد على العمل في سبيل الغير .

بيد أنه يمتنع على العقل وعلى الفعل أن يبلغا من تلقاء ذاتهما إلى دمج الفرد بالإنسانية ؛ فإلى جانب السلطة الزمنية والروحية ، التي لا يأتي ذكر لغيرها في **دروس في الفلسفة الوضعية** ، يشير **مذهب السياسة الوضعية** إلى ضرورة منبع مستقل للانفعالات الغيرية هو الأصل النهائي لكل عبادة الكاهن الأكبر ، ألا هو القلب ، المتمايز عن العقل وعن الإرادة ؛ فعن خطل نعتقد أن الغيرية غريبة عن طبيعتنا . لكن الميول الغيرية لا تنمو حقاً إلّا في الأسرة ؛ والوضعية تعتبر الأسرة مؤسسة أساسية ، وتذود عنها ضد الطوباويات التي من أصل يوناني ، ويتراءى لكونت أنه مستطيع تدعيم أسسها بتحظير الطلاق وبتأسيس حق البكورية . وفي الأسرة يأتي الحافز العاطفي من المرأة ، ولسوف تدين الوضعية بنجاحها النهائي للتأثير الروحي الذي ستمارسه المرأة في البيت . ومعلوم أن حب كونت لكلوتيلد دي فو هو ما جعل دور العاطفة يتجلى له باهراً مبيناً ؛ والحق أن المرأة ، الركيزة النهائية لعبادة الإنسانية ، تصير لديه موضوعاً لعبادة ؛ ويوطوبيا الأم العذراء تغدو « الخلاصة التركيبية للدين الوضعي الذي تتولى التأليف بين مظاهره كافة » ؛ وكونت يحلم بأن تخرج إلى حيِّز الوجود ، عن طريق تلك الأمومة العذرية ، « طائفة غير وراثية وأقدر من عامة الناس على تخريج قادة روحيين وزمنيين » (**مذهب السياسة الوضعية** ، م ٤ ، ص ٢٧٦ و ٢٧٩)

إن هذا الإبراز لسلطة العاطفة يتأدّى به ، في **مذهب السياسة الوضعية** ، إلى تصور علم سابع ، يسمو مقاماً على علم الاجتماع ، هو علم الأخلاق الذي ما كان ، في **دروس في الفلسفة الوضعية** ، قد فرّق بينه وبين علم الاجتماع ؛ وترتبط ضرورة هذا العلم الجديد بدور العاطفة كمصدر أخيراً لدين الإنسانية : « بعد أن رسم العلم الدنيوي على نحو مناسب معالم معرفة الوسط (الفلك والفيزياء والكيمياء) ، متممةً بمعرفة الجسم (علم الأحياء) ، يشرع العلم المقدس (علم الاجتماع) بالدراسة المنهجية للنفس ، مثمّناً الوجود الجمعي ... لكن هذا الفحص الضروري يؤلف تمهيداً أخيراً لا سبيل إلى المماراة في طابعه الناقص . فإن المرء ليشعر ، إزاء كون الدراسة الخاصة للعقل والدراسة الخاصة للفاعلية منفصلتين فيه عن دراسة العاطفة ، بأنهما لا تفسحان في المجال إلاّ لتقييم نتائج يكمن مصدرها ومآلها في العلم التالي (الأخلاق) » (**مذهب السياسة الوضعية** ، م ٤ ، ص ٢٣٢) .
« عن طريق علم الأخلاق يصير الدين يُفهم لا في موضوعه ، بل في أصله الذاتي ، بحيث أن مختلف العلوم لا تعود سوى فروع من علم الأخلاق » (م ٤ ، ص ١٨٧) .

ينزع فكر كونت في خاتمة المطاف إلى شكل دائري أكثر منه خطياً ؛ فدين الإنسانية يداني الصنمية ، إلى حد يعتقد معه كونت أن جميع الأطوار الوسيطة التي مرّت بها الحضارة الغربية سيكون في المستطاع تفاديها متى ما وقعت على عاتق الغربيين مهمة تعليم الشعوب المتوحشة التي بقيت صنمية ؛ والنظر العقلي ينكص نحو الأسطورة ومباشرية العاطفة : فالدين هو مبتدأ الإنسانية ومنتهاها : وما الإنسان بالفطرة سوى موجود ديني ؛ وإنّما مقاومةُ وسطٍ غير مؤاتٍ هي وحدها التي تدفع به إلى الفعل الأناني وإلى دراسة الخارج ؛ لكن الوضعية تسوّي أمر العقل والفاعلية على نحو يعودان معه إلى الارتباط من جديد بالعاطفة ؛ ودور التربية تنحية الآثار السيئة التي ستترتب

تلقائياً على الاندفاع النظري والعملي (مذهب السياسة الوضعية
م ٤ ، ص ٢٥٠ ؛ ٢٦١) .

ثبت المراجع

H. GOUHIER, *La vie d'Auguste Comte,* 1931; 2[e] éd., 1965, indique une bibliographie des œuvres de Comte (p. 235 - 237); *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* 3 vol., 1933 - 1964.

Lucien LÉVY - BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte,* 1900.

P. DUCASSÉ *La méthode positive et l'intuition comtienne,* avec bibliogr., 1939.

P. ARBOUSSE - BASTIDE, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte,* 2 vol., 1957.

G. GURVITCH, *Les fondateurs de la sociologie contemporaine,* 1955.

الفصل السادس عشر
الفلسفة الإجتماعية في فرنسا (تتمة) :
برودون

ولد جوزيف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) من أب من الصناع اليدويين في بلدة بيزانسون ، وعمل في أول الأمر في الطباعة ، وثقف نفسه بنفسه ، وكان نتاجه الفكري ونشاطه العملي منطلقاً لعدد من الحركات الاجتماعية المهمة : فمنه انطلقت الخيوط الأولى للنقابية والتعاونية والنزعة السلمية . وقد نشر بين جملة مؤلفات أخرى : **ما الملكية ؟** QU'EST - CE QUE LA PROPRIÉTÉ ؟ (١٨٤٠) ، **في خلق النظام في الإنسانية** DE LA CRÉATION DE L'OR- DRE DANS L'HUMANITÉ (١٨٤٣) ، **مذهب التناقضات الاقتصادية** SYSTÈME DES CONTRADICTIONS ÉCONOMIQUES (١٨٤٦) ، **عن العدالة في الثورة الفرنسية والكنيسة** DE LA JUSTICE DANS LA RÉVOLUTION ET DANS L'ÉGLISE (١٨٥٨ ؛ الطبعة الثانية ، ١٨٦٥) ، **الحرب والسلم** LA GUERRE ET LA PAIX (١٨٦١) ، **في مبدأ الفن** DU PRINCIPE DE L'ART .

هل كان برودون فيلسوفاً ؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه غي غران في المدخل إلى الطبعة الجديدة من **العدالة في الثورة الفرنسية والكنيسة** . فقد كان برودون شديد القسوة على الفلاسفة المحترفين ؛

كتب يقول : « كم يلزم أن يكون المرء مسرفاً في تعصبه للتجريد حتى يستطيع أن يقول عن نفسه إنه من الميتافيزيقيين حصراً ، وكيف لا يزال يوجد ، في عصر علمي ووضعي ، مدرسون للفلسفة الخالصة ، أناس يعلمون الشبيبة التفلسف خارج نطاق كل علم وكل أدب وكل صناعة ، وبكلمة واحدة ، أناس يحترفون ، بضمير رضيّ ، صنعة بيع المطلق ؟ إن التفلسف للتفلسف فكرة لا تجد لها مكاناً أبداً في عقل سليم » (ص ٢٠٢ ، ٢٠٥) ؛ والنظر العقلي الخالص ثمرة الرومانسية ، ثمرة ذلك « الأدب المنحط » الذي يدعي لنفسه حدوساً عبقـرية ورؤى عالم آخر موقوفة على قلة من العارفين . والحال ان ثمَّة يقيناً إنسانياً يعود إلى الجميع سواسية ، لأنه يبقى هو هو من الناحية الكيفية ، مهما اتَّسع أصلاً نطاق المعارف ؛ فأطول علماء الحساب باعاً لا يحوز من اليقين أكثر مما يحوزه من يدرك أن ٢+٢ = ٤ . ومن جهة أخرى ، تواكب الفلسفة كل نشاط إنساني ؛ فليس لها من دور آخر سوى البحث عن مبدأ ضامن لأفكارنا وعن قاعدة لأفعالنا : والحال أنه « ما من صانع يدوي لا يستخدم ، في أثناء ممارسته لحرفته ، وسيلة أو أكثر من وسائل التبريرات ... فالعامل ، حتى يكون على بيِّنة من أمره في أشغاله ، يعتمد على المتر والميزان ، إلخ . وبالمثل ، ما من عامل إلّا ويستطيع أن يعيِّن مآل عمله ، وجملة الحاجات والأفكار التي يرتبط بها عمله هذا ... وما يفعله الصانع اليدوي في اختصاصه ينشده الفيلسوف لكلية الأشياء » (ص ٢٠٩) .

لزام على الفلسفة إذن أن تتحول من نظرية إلى « عملية وشعبية » ؛ فهي تعود إلى التعليم الابتدائي . لكن هل يعدو الأمر أن يكون أكثر من مجرد تمنٍ ؟ إن برودون الذي يحتاج ، كيما يفكر ، إلى حرارة المساجلات الكلامية التي تكون فيها حريته بالذات موضوع الرهان ، والذي يبحث في كل مكان عن أعداء ، لا يملك الوقت ولا الميل لصب أفكاره في مذهب متلاحم ؛ فهي لا تزيد على أن تكون إلتماعات

ساطعة وسط خلاصات عسيرة الهضم من قراءاته . وكما يقول غي غران ، فإن « برودون بروتايوس[1] هذا ليس سهلاً الإمساك به » ؛ فقد كان عدواً في آن معاً للملْكية وللشيوعية ، للاستبداد ولمبدأ الانتخاب العام ، ولكل سيادة شعبية ، وكان في آن معاً ثورياً ومناوئاً لليعاقبة ، ومع ذلك لم يكن هناك من هو أبعد منه عن الاعتدال وأكثر عداء للانتقائية ؛ وهل تتفق الصوفية الجوهرية التي يشف عنها كتابه **الحرب والسلم** ، حيث تتبدّى الحرب وكأنها ضرب من دينونة إلّهية ، ونظريته المحافظة في الأسرة ، حيث لا يعتبر الزواج عقداً قابلاً للفسخ ، بل ضرباً من انصهار بين الأشخاص ، هل تتفقان مع النزعة العقلانية لكتابه عن **العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** ؟ والهيغلية التي كان عليها تعويله في **خلق النظام في الإنسانية** للتوفيق بين المتناقضات (تلك الهيغلية التي أخذها عن ك. ماركس بدون أن يقبلها قط تمام القبول) ، أما وجدناه يتخلى عنها في **العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** ؟

بيد أن لنزعته الصوفية حدوداً : فهو يعتقد ، مثله مثل كونت ، أن الحرب ملك للماضي وأن عهداً سلمياً قد بدأ ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الائتمار والتراتب الهرمي لا وجود لهما إلّا في داخل الأسرة التي هي الجزء المكوِّن للمجتمع ، لا نموذجه . وأخيراً فإن هيغليته عابرة وسطحية . تبقى هناك نظرية **العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** التي تستجيب أكثر من سواها لأفكاره في الإصلاح الاجتماعي : فقد طرح برودون في عام ١٨٤٩ ضد باستيا[2] مذهبه عن « التعاونية » أو مجانية الاعتماد ؛ فقد شاء ، خلافاً لماركس ، أن يلغي لا الرأسمال ، بل فائدة الرأسمال ، لما فيها من ظلم وغبن ؛ فالرأسمال ،

---

(١) بروتايوس : في الميتولوجيا اليونانية إله بحري تلقى من أبيه بوزيئيدون القدرة على تغيير شكله بحسب إرادته ، وعلى التنبؤ بالمستقبل لمن يرغمه على ذلك . « م » .

(٢) فريدريك باستيا : اقتصادي فرنسي (١٨٠١ ــ ١٨٥٠) ، ذاد عن حرية العمل والتبادل ومن مؤلفاته **التساوقات الاقتصادية** . « م » .

العقيم بطبيعته ، لا يجوز أن يدر ربحاً يتيح للراسمالي أن يحيا بدون أن يعمل : فذلك لن يكون إلاّ «تناقضاً».، ويستلهم هذا الإصلاح نزعة مثالية مناوئة لروح المادية الماركسية ؛ وهذه المثالية هي عينها التي تسم بميسمها فلسفة برودون في **العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** . ففي هذا الكتاب ، الباهر حقاً على الرغم من كل ما فيه من حشو ، يتوصل برودون عفوياً إلى تصور للكون يُحْضِر إلى الذهنْ تصور هرقليطس والرواقيين : فلدى هؤلاء يؤلف « العقل المستقيم » في آن معاً القوة الطبيعية التي تقود المادة ، ومعيار المعرفة ، ومبدأ السلوك الخلقي والمجتمعي ؛ كذلك تشير العدالة لدى برودون لا إلى مثال مسلكي يبتنيه الإنسان لنفسه (كان برودون يعادي التفسير الوراثي والنفعي للأفكار الأخلاقية بقدر مـا يعادي المـذهب الفطري)، بل إلى حقيقة كلية تتجلى في الطبيعة بقانون التوازن ، وفي المجتمع بتبادل أساسه تساوي الأشخاص ؛ فهي تستجيب إذن للمشكلتين اللتين تطرحهما الفلسفة : « فهي في آن معاً ، بالإضافة إلى الموجود العاقل ، مبدأ الفكر وصورته ، وضمانة الحكم ، وقاعدة السلوك ، وهدف المعرفة ، وغاية الوجود . إنها شعور ومعنى ، تجلٍ وقانون ، فكرة وواقعة ؛ إنها الحياة ، والروح ، والعقل الكلي » (**العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** ، طبعة غي غران ، ص ٢٢٣) ؛ وهي ، في صورتها الأخلاقية ، « احترام الكرامة الإنسانية ، أيّاً يكن الشخص وأيّاً يكن الظرف اللذان تتعرض فيهما للامتهان » ؛ وليس اكتشافها من مهمة الفرد ، بل من مهمة « العفوية الجماعية » ؛ والفلسفة هي من صنع الشعب أكثر منها من صنع الفرد ؛ إنـها « ميتافيزيقا الجماعة » .

وفي الواقع ، لا وجود لعدالة أخرى في نظر برودون ، وهو أمر مسلَّم به من الجميع ؛ ولكن الانقسام قائم حول أساسه ؛ غير أنه لا وجود ، حتى من وجهة النظر هذه ، إلاّ لمذهبين متقابلين ؛ « أولهما ، وهو مذهب المفارقة ، يضع خارج الإنسان ، سواء أفي إله أم في سلطة

رسمية ، كالكنيسة أو الدولة ، فاعل القانون أو صانعه » ؛ والنموذج المكتمل لهذا المذهب تقدمه الكنيسة الكاثوليكية ، وإن كان حالها لا يختلف في واقع الأمر إلاّ بدرجة أكبر من الوضوح عن نظريات روسو وكانط وسبينوزا وأصحاب المذهب الروحي والاشتراكيين وأوغست كونت نفسه ، هذا الذي « إذ ينكر الله يتشبث بالوجود الإنساني العظيم » . أما المذهب الثاني ، مذهب المباطنة الذي يتمثل نموذجه بالثورة الفرنسية ، فإنه « يضع الذات القانونية في الوجدان ويطابق بينها وبين الإنسان » ؛ وإنّما بالتجريد وحده يمكن النظر إلى الإنسان في حالة العزلة وبدون أي قانون آخر سوى قانون الأنانية . والمباطنة هي أن يُطبَّق على الإنسان مبدأ ربما لم يكن هو نفسه سوى صورة من صور العدالة ، وأعني مبدأ النسبية ؛ فبما أنه يتعيَّن ، بموجب تعليم كونت ، استبعاد البحث عن المطلق من مضمار العلم ، فكذلك ينبغي أن يُفعل في العلوم المعنوية ، حيث لا يعدو المطلق أن يكون هو الفرد نفسه وقد انعتق من كل قيد ؛ ولا مناص من أن تدخل المطلقات الفردية في تنازع فيما بينها حتى يتم التوازن ، فلا يبقى منها بالتالي إلاّ ما هو مشترك بينها ، أي « العقل العام » أو « العقل الجماعي » . وكما أوضح س. بوغليه فإن برودون يثبت ، بآرائه هذه ، أنه عالم اجتماع بالمعنى الحالي للكلمة ؛ بل إنه يذهب إلى حد القول بأن العدالة هي في آن معاً « ماهية المجتمع » و « صورة النفس الإنسانية بالذات » . وإنّما في سبيل الثورة المفهومة على هذا النحو يكافح برودون الكنيسة : فهو لم يكن من النفاة ، نظير فولتير ؛ بل كان يرى أن موطن الداء في مجتمع زمانه يكمن في غياب الاعتقاد وفي ما ينجم عنه من اعتساف ؛ لذا وجدناه يطالب نابليون الثالث جازماً بأن يوضح « ما هو الروحي الذي يبغي إحلاله محل الروحية الكاثوليكية » (ص ٢٣٩) ؛ وكان يناصب كل من لا يعتقد بغير المادة والقوة العداء .

إن الفلسفة البرودونية ليست مذهباً بقدر ما هي تحول جذري في

طرح المسائل وتصنيفها : فتطلع برودون إلى أن يضع حداً ، عن طريق مفهوم العدالة ، للانشقاق بين الطبيعة والإنسان ، والتكافؤ الذي يقيمه بين جميع المذاهب « المفارقة » ، سواء أكانت من قبيل التأليه الديني أم من قبيل وحدة الوجود ـ وهما المذهبان اللذان كان تعاديهما المتبادل أعظم شأن للفلسفة في حينه ـ يمليان علينا أن نرى فيه مفكراً رفيع القيمة لم تُستنفد بعد إمكانيات الاغتراف من معينه .

ثبت المراجع

PROUDHON, *Œuvres complètes*, éd. C. BOUGLÉ et H. MOYSSET, 1926...; *Carnets*, éd. P. HAUBTMANN, 1960...

E. DOLLÉANS, *Proudhon*, 1948.

H. de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, 1945.

G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, 1962; *Proudhon*, 1965.

Pour les chapitres XIII à XVI: Maxime LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, t. II, 1960, et t. III, 1964.

الفصل السابع عشر
المثالية الايطالية

(١)
روسميني

سارت الفلسفة الايطالية ، من ١٨٠٠ إلى ١٨٥٠ ، في منحنى مشابه لمنحنى الفلسفة الفرنسية ؛ فقد هجرت ايديولوجيا مطلع القرن لتتجه صوب مذهب روحي مشرب بقدر أو بآخر بأفكار كانطية . وقد شاء ب . غالوبي (١٧٧٠ـ ١٨٤٦) ، محتذياً في ذلك حذو كوزان ورواييه ـ كولار ، أن يجد في الملاحظة الداخلية لا يقين الأنا فحسب ، بل كذلك يقين العلاقات المقوِّمة التي هي مبادىء المعرفة . فمع الأنا ، وبالترابط الوثيق معه ، نُعطى وجود العالم الخارجي .

لم يهجر ج . روسميني (١٧٩٧ ـ ١٨٥٥) ، الذي سيم كاهناً سنة ١٨٣١[١]، عزلته في بلدة ستريزا ، على البحيرة الكبرى ، حيث كان اختلى منذ سنة ١٨٤٠ ، إلا ليصبح ، في سنة ١٨٤٨، مبعوث ملك سردينيا إلى البابا ؛ وجيوبرتي ، الذي كان آنئذ وزير الملك ، هو الذي اختاره لهذه المهمة .

---

(١) خطأ مطبعي أو سهو من إ . برهييه ، والصحيح ١٨٢١ . كما أن الحرف الأول من الاسم الشخصي لروسميني ليس « ج » ، بل « أ » على اعتبار أنه كان يدعى أنطونيو . « م » .

لقد كان الشاغل الرئيسي لروسميني ، كما لجيوبرتي ، تزويد ايطاليا بنظر فلسفي يكون أوفق لعبقريتها من الايديولوجيا ذات النزعة الحسية ، ويتداخل الاصلاح العقلي لدى كل منهما مع البعث السياسي . كتب روسميني يقول (علم النفس PSYCHOLOGIE ، م ٢ ، طبعة سوغون ، ص ٢٨٦) : إن الاستقامة المنطقية والعاطفة المسيحية هما العلامتان الفارقتان لشعوب ايطاليا ؛ ومن ثم فإن الكتّاب الذين كانوا منطقيين ومتدينين هم الذين حازوا على الدوام إعجاب الأمة ؛ ذلك هو السبب الحقيقي لنجاح غليليو في ايطاليا ، على حين أن هذه الأخيرة لم تستجب إلا بكسل الشيخوخة وتوانيها لنداء أولئك العباقرة الجامحي القوة الذين كانوا يمارسون الفلسفة في القرن السادس عشر (برونو ، كامبانيلا) . بيد أن غليليو لم يكن فيلسوفاً ، وفلاسفة ذلك الزمان الذين ما كان لهم أن يتحاشوا هرطقة الشمال ، أي البروستانتية ، قلبت لهم ايطاليا ظهر المجن . ويخلص روسميني إلى القول : « على هذا النحو بقي هذا البلد بلا فلسفة ، وهذا ما حال بينه وبين تكوين أمة » .

مهمة روسميني إذن أن يخلق فلسفة قومية ؛ وقد كان متوقد الإحساس بمضادة الروح الايطالي لكل النظريات التي تسند معرفة الحقيقة إلى طبيعة الملكات الانسانية ، سواء أكانت هي الفكر الديكارتي ، أم الصور الكانطية ، أم العاطفة أم الغريزة كما قال بهما الفلاسفة الاسكتلنديون ؛ بيد أن ذلك لم يمنعه من أن يشنجب النظريات السلفية أو نظريات الحس المشترك ؛ فلا وجود لحقيقة إلا حيث يحدس الذهن بـ « حق أول » يتقدم عليه ويكون معيار سائر الحقائق ؛ تمتّ نظرية روسميني بصلة إذن إلى نظريات مالبرانش أو أفلاطون التي تعلن أسبقية الوجود على المعرفة . لكن هذا الوجود ليس معطى تلاقيه النفس عرضاً ، بل هو معقول يرتبط وثيق الارتباط بالعقل بحيث أنه لو انعدم هذا الارتباط لما وجد عقل على الإطلاق . ذلك أن تعقل الحق تعقل

لما لا يمكن أن يكون غير ما هو كائن عليه ، مما يستتبع أن يكون قد تم أولاً تعقل الوجود كما هو ، الوجود الأزلي ، اللامخلوق ، اللامتغير ، البسيط ، واللامتعين بالمرة : فالوجود إلهي بدون أن يكون هو الله ؛ إنه بالإضافة إلى حقيقة الله كالمجرد بالاضافة إلى العيني (ينفي روسميني أن يكون ذا نزعة أنطولوجية وأن يكون يسلم بشيء من قبيل رؤية الله) : فالموضوع الأول للعقل هو إذن الوجود المثالي . ويعتبر روسميني أن الحقيقة ليست تطابق فكرة مع موضوع ، بل نموذج أزلي ، على شاكلة المثال الأفلاطوني .

لا ريب أن الأشياء المتناهية تقع هـي الأخرى تحت المعرفة ؛ لكن كيف يكون الوجود المحدود ، المحبو بحس حيواني ، موضوعاً لإدراك عقلي ؟ مرد ذلك إلى أننا نطبق عليه فكرة الوجود اللامتعين ؛ « إن الوجود يُسند إلى الأشياء المتناهية بحكم الضرورة التي تلزمنا بمعرفتها ، وبحكم استحالة معرفتها ، إلا أن تصير أولاً موجودات ، أي أن تتحد بالوجود بوساطة الفكر . وعلى هذا فإن ماهية الوجود لا تختلط مع الوقائع المحسوسة ؛ بل تتحد فقط بها وتجعلها معقولة » . وهذا الجنس من الاتحاد ، الذي يشكل ، مثله مثل المشاركة الأفلاطونية ، نقطة الغموض الحقيقية في المذهب ، يفترض فيه أن يكون كافياً لتحاشي الحلولية ؛ ذلك أن « الماهية التي تتجلى في المثال تبقى متمايزة على الدوام عن الواقع ما دام الأمر يتصل بأشياء متناهية » .

بما أن مثال الوجود هو معيار المعرفة ، فإنه أيضاً قاعدة السلوك ؛ فـ « الموجودات خيِّرة بقدر ما هي موجودة ... ؛ وما نظرية الأخلاق إلا نتيجة طبيعية لنظرية الوجود ... ؛ وكل موضوع يحوز في ذاته ، في ماهيته ، نظاماً مباطناً يعيِّن ضرورة أجزائه من كيفياته ... ؛ ومعرفة الوجود تتأدى بنا إلى معرفة خيريته وقيمته »[٢] . إن قوام

---

(٢) نقلاً عن بلهوربيس : روسميني ROSMINI ، ص ٢٧٤ .

الاخلاقية حب الوجود ، والأمر يمكن أن يصاغ على النحو التالي : أحبب الوجود كما تعرفه وفي النظام الذي يقدمه لفهمك . روسميني خصم إذن للدعوى الكانطية عن الاستقلال الذاتي للارادة ؛ وهو يجد في هذا الدعوى تكراراً للنزعة الذاتية التي كان ندد بها في نظرية المعرفة ؛ والإلزام لا يمكن أن يأتي إلا من مبدأ خارجي عن العامل ؛ والشر الخلقي له وقع حسي مؤلم في النفس بوصفه ضرباً من التشويه لطبيعة وجودنا .

ويسير علينا أن نتعرف في فلسفة روسميني استلهاماً مالبرانشياً يواصل في إيطاليا استلهام الكاردينال جرديل .

(٢)
جيوبرتي

شارك جيوبرتي (١٨٠٢ ـ ١٨٥٢) في الحياة السياسية لبلاده بقسط أعظم بكثير من ذاك الذي شارك به فيها روسميني ؛ فقد سيم كاهناً عام ١٨٢٥ ، ونفي عام ١٨٣٣ بسبب أفكاره الجمهورية ، فقصد باريس حيث اتصل بالعديد من الكتّاب والفلاسفة ؛ وقد محض كل حماسته في بادىء الأمر لكتاب لامنيه **أقوال مؤمن** ، وربطته بماتزيني آصرة صداقة ، لكنه راح ينتقل رويدا رويداً إلى فكرة حكم ملكي دستوري ، وشجب **رسم فلسفة**[٣] : ؛ ورأى في البييمونت الدولة التي يتعين عليها أن تترأس الاتحاد الكونفدرالي الايطالي المقبل . ولما آب إلى ايطاليا عام ١٨٤٧ ، عمل لمدة شهرين ، في أواخر عام ١٨٤٨ ، وزيراً أول للملك شارل ـ ألبير ، في زمن حرب البييمونت ضد النمسا ؛

---

(٣) **رسم فلسفة** : عنوان الكتاب الذي وضعه لامنيه بين ١٨٤١ و١٨٤٦ ، متمرداً فيه على حكم الكنيسة ، ومنكراً بعض عقائدها كالخطيئة الأصلية ، ومصطنعاً له ضرباً من وحدة الوجود في كلامه عن الخلق . « م » .

وختم حياته في باريس .

يعتقد جيوبرتي أن « الأمم الانطولوجية » « هي وحدها المؤهلة للبطولة ،لأنها هي وحدها التي تتمسك بالحقائق الكبرى وتعرف كيف تحيا بها وتفرض على نفسها عند الاقتضاء تضحيات عظيمة في سبيلها »[٤] . و « الانطولوجية » هي صفة من يسلِّم بأولوية الوجود ، بمعزل عن كل وضع للذهن ، باعتبارها معطى يفرض نفسه فرضاً : وأعداء هذا الاتجاه ممثلو الفلسفة الحديثة بأسرها تقريباً ، أي الفلسفة التي ترسي جذورها في الفحص اللوثري الحر : فديكارت ، ذلك الشكاك الكبير ، ذلك الحالم السخيف والصبياني ، يعود بالفلسفة القهقرى عدة أجيال إذ يؤسسها على الكوجيتو الذي يتأدى الى الاعتقاد بأن الذهن يستطيع أن يضع ذاته بذاته وأن يضع الله ؛ وهذا يفضي بدوره إلى المذهب السيكولوجي ، أي الى ذلك الجنون العجيب الذي يرى في فاطر الكون بالذات نتاجاً لفاعليته .

يمضي جيوبرتي في هذا السبيل إلى أبعد مما يمضي إليه روسميني : فليس الوجود المثالي الذي يقع للذهن الحدس به أولاً ، بل الموجود الواقعي هو وحده الذي يمكن أن يكون لامحدوداً ، مطلقاً ، لامتغيراً ، أي الله ؛ وليس الوجود عنده ، كما عند روسميني ، مجرد معيار أو أنموذج ؛ ففاعليته علية خلاقة ؛ وقوام المعرفة الإمساك بهذا الخلق وهو يتخلق : فليس لنا أبداً أن نحكم على شيء محسوس بأنه موجود ، بدون أن نقرن إلى انطباعنا الذاتي فكرة علة خلاقة تكون هي وحدها القادرة على أن تهبه قوامه؛أما المذهب السيكولوجي الخالص، الذي يحذف هذه الفكرة ، فيتأدى إلى نزعة ذاتية شكية . والحق أن المعرفة تصطدم بلامفهوم لا يقع تحت إدراك الحواس أو العقل : فهو معقول أعلى ، شيء غير قابل لأن يُعرف لكنْ وجوده يقيني مع ذلك ؛

---

٤) نقلاً عن بلهورييس : جيوبرتي GIOBERTI ، ص ١٨١ .

ويتراءى لجيوبرتي (الذي لا يبدو أنه عرف أفلوطين ودمسقيوس) أنه لم يسبق لفيلسوف أن أعمل النظر فيه ؛ وهذا المعقول الأعلى هو الفرق القائم بين المعقول الانساني ، وهو محدود ، وبين المعقول الإلهي ؛ فهو كنه الأشياء الغامض الذي يمتنع فهمه إلا على الله وحده ؛ إنه النومين الكانطي ، ولكن مع هذا الفارق ، وهو أنه ليس موضوعاً للعقل ، بل موضوع لملكة فوق عقلية .

يرتبط معنى المعقول الأعلى هذا ، لدى جيوبرتي ، بنقد للنزعة العقلانية اللاهوتية التي تعددت أمثلتها ، كما رأينا ، في ذلك العصر ؛ وبيت القصيد عنده أن يذود ، في وجه المذهب الطبيعي المتوعِّد ، عن معنى الفائق للطبيعة ، والسر ، والوحي ؛ ويجانب شاتوبريان ومونتالامبير الصواب ، في نظره ، بمحاولتهما جعل الحقيقة الدينية مقبولة للعقل . كما أن جيوبرتي لا يقبل أن تُنزل العقائد التي تعبر عن ذلك الفائق للطبيعة منزلة الحقائق المكتملة النهائية ؛ فهو يريد تطويراً متصلاً للاهوت يحقق التوازن باستمرار بين العقيدة وحالة الحضارة ؛ « إن المأثور حي ؛ فإن توقف عن الحياة أضحى عديم الجدوى »[٥] .

(٣)
ماتزيني

إن النشاط العقلي الذي دب في أوصال ايطاليا في النصف الأول من القرن التاسع عشر تجلى أثره لدى ماتزيني الذي عرف بوصفه أحد أعضاء الحكومة الثلاثية التي قادت الجمهورية الرومانية التي أعلنت عام ١٨٤٩ وقضت عليها بعد بضعة أشهر الحملة الفرنسية التي فرضت

---

(٥) نقلاً عن بلهوربيس : جيوبرتي ، ص ٣٧٨ ؛ وإنما من هذا الكتاب استقينا المعلومات المتعلقة بهذه الفقرة .

السلطة البابوية مرة ثانية.ويشف فكر ماتزيني عن استلهام مشابه لاستلهام المسيحانية البولونية ، وإن بقدر أقل بكثير من الصوفية وبقدر أكبر من الفاعلية : فالوحدة السياسية ليست ، عنده ، إشباعاً لأنانية قومية ؛ فما الأمة إلا الوسيط الضروري بين الفرد والانسانية ؛ ومن ثم كان لزاماً على الاستقلال القومي أن يخدم الكون . ويكنّ ماتزيني العداء أيضاً للنزعة الفردية والنزعة السلفية : « إن الفردية ، أي مخاطبة الوجدان الفردي وحده ، تتأدى إلى الفوضى . والفكرة الاجتماعية ، أي مخاطبة المأثور وحده ، دونما مجهود دائم لتأويله بحدس الوجدان الفردي ولدفع الانسان بالتالي نحو المستقبل ، تتأدى إلى الاستبداد والركود » . يذود ماتزيني إذن عن فكرة تقدم يصون في ذاته جميع مراحل الماضي : فالحرية التي أدخلها العصر القديم اليوناني ـ الروماني في التاريخ ، ومساواة البشر التي رأت فكرتها النور مع ديانة ذات نزعة عالمية من قبيل المسيحية ، والإخاء الذي حاولت فرنسا أن تضعه موضع التطبيق العملي عام ١٧٨٩ ، هي مراحل التاريخ الثلاث التي تلخصت بالثورة الفرنسية : لكن المنزع الفردي لإعلان حقوق الانسان لم يعد اليوم كافياً : فماتزيني يرى أن الحق منوط بالواجب ، وأن الواجب لا يمكن أن يعرفه الوجدان الفردي إلا في مظهره السلبي الدفاعي ؛ « إن الوجدان بحاجة إلى قاعدة ليتحقق من غرائزه : وهذه القاعدة هي العقل والانسانية » (**حقوق الانسان** ، ١٨٦٠ ؛ **الأعمال الكاملة** ، م ١٨ ، ص ٤١) . والصعوبة إنما هي في الجمع بين هاتين القوتين : « إن وجدان الفرد مقدس ؛ وإجماع الانسانية مقدس . ومن يهمل الرجوع إليهما كليهما يحرم نفسه من وسيلة أساسية لمعرفة الحقيقة ... فواحدهما معيار صحة الآخر » (المصدر نفسه ، ص ٣٨ ـ ٣٩) . وبدون الفاعلية الفردية ، بدون حاجات الانسان ومنازعه ، لا يكون ثمة وجود إلا لمبادىء مجردة وهامدة ؛ والأفراد والقوميات (والقوميات أيضاً أشخاص) تهب

الانسانية الحياة .

إن مذهب ماتزيني ينطق بالنبرة نفسها التي ينطق بها مذهب كل من روسميني وجيوبرتي ؛ فالروح الايطالي ، كما يترجم عن نفسه من خلال هؤلاء المفكرين الثلاثة ، يجهر بمعاداته لمذاهب المباطنة الخالصة ويظهر تعلقه بفكرة حقيقة تسمو على الفرد

ثبت المراجع

I. - ROSMINI, *Opere,* éd. E. CASTELLI, Ròme - Milan, 1934...; *Scritti autobiografici inediti,* éd. E. CASTELLI, Rome, 1934.

M. F. SCLACCA, *Opere complete,* vol. 3 et 4, Milan, 1958.

R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier,* 1953.

Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini, 2 vol., 1957.

II. - GIOBERTI, *Opere,* ed. nazionale, E. CASTELLI, Milan, 1938...

G. BONAFÈDE, *V. Gioberti e la sua evoluzione politica,* 1952.

G. de CRESCENZO, *La Fortuna di Vicenzo Gioberti nel mezzogiorno d'Italia,* Brescia, 1964.

III. - MAZZINI, *Scritti editi e inediti,* Imola, 8 vol., 1940...

T. GRANDI, *Apunte di bibliografia mazziniana,* Milan, Turin, Genève, 1961.

E. MORELLI, *G. Mazzini,* Rome, 1950.

G. CALOGERO, *il pensiero filosofico di G. Mazzini,* Brescia, 1937.

Settimana mazziniana, Congresso nazionale, Genève, 1947.

فهرس

الكتاب السادس

القرن التاسع عشر

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

الفصل الثاني عشر

الفصل الثالث عشر

الفصل الرابع عشر

الفصل الخامس عشر

الفصل السادس عشر

الفصل السابع عشر

٤٠٠٠/٨٥/١٠٠٢

تـاريــخ الفلســفـة

تأليف : اميل برهييه ترجمة : جورج طرابيشي

٧ اجزاء ــ ٢٥٠٠ صفحة ــ ٣٠٠٠ فيلسوف ومفكر

□ □ □

المدخل ــ المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حدوده، موضوعه، تاريخه، منهجه ــ الفلاسفة قبل سقراط ــ سقراط ــ افلاطون والاكاديمية ــ ارسطو واللقيون .

المرحلة الهلنستية والرومانية

المدارس السقراطية ــ الوثوقية : الرواقية والابيقورية ــ الاكاديمية الجديدة والشكّية ــ الفلسفة الدينية : الافلاطونية المحدثة، الوثنية، المسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهيلّينية والفكر العربي ــ الغرب : النهضة الكارولنجية ــ القرن الثاني عشر ــ عصر الخلاصات ــ انحلال الفكر المدرسي ــ القرن السادس عشر : الاصلاح الديني، المذهب الانساني، تقدم العلوم الرياضية .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون ــ التجريبية الانكليزية : بيكون ــ هوبز ــ المذهب العقلي : ديكارت والديكارتيون ــ باسكال ــ سبينوزا ــ مالبرنش ولايبنتز ــ لوك ــ الافلاطونيون الانكليز ــ بايل ــ فونتنيل .

القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجريبية الانكليزية والعلم النيوتني ــ الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير، ديدرو، هلفسيوس ــ الموسوعيون ــ ج.ج. روسو ــ كونديلاك ــ الحركة الفلسفية في انكلترا : من هيوم الى رايد ــ مرحلة « الانوار » في المانيا ــ كانط والنقدية .

القرن التاسع عشر : مرحلة المذاهب (١٨٠٠ ــ ١٨٥٠)

النفعية الانكليزية ــ المثالية الالمانية والايطالية ــ الايديولوجيات ــ الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة

الوضعية والنقدية الجديدة ــ مذهب النشوء والارتقاء ــ المادية ــ الروحية ــ الذرائعية ــ المثالية والواقعية ــ فلسفة العلوم .